ربیع درهم
اوائل ... درهم
صور درهم

نصیب الله

٩٦٤

كتاب تهافت الفلاسفة
للمدقق الفاضل والمحقق الكامل
خواجه زاده الرومي

من كتب الفقير إلى
النور المبين محمد بن خنه

ثم انتقل إلى الفقير أحمد بن أحمد بن محمود
المحمود

كتاب
شرح تهافت الفلاسفة للعلامة
قاضي زاده رحمه الله تعالى

من كتب اضعف عباد الله
وادنى عباد الله الاسعد

من كتب اضعف عباد الله
... بن لطف الله

١٣٣

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

توجهنا الى جنابك وقصدنا نحو بابك يا واجب الوجود ويا مفيض
الخير والجود واعتصمنا بحولك وتمسكنا بحبلك يا مبدء كل موجود
ويا غاية كل مقصود افض علينا من انوار قدسك وهب لنا
من نفحات انسك يا من لا يخيب سائله ولا ينقطع بره ونائله
يا موضح الطرايق ويا كاشف الحقايق وفقنا لسلوك سواء
السبيل بفضلك الغير المتناهي وارنا بنور هدايتك صور حقايق
الاشياء كما هي وخصص سيد انبيايك واكرم اصفيايك محمد
المبعوث للهداية الى سواء الطريق بافضل صلواتك وآله واصحابه
المهتدين بانوار الهداية ومشاعل التوفيق باطيب تحياتك
انك على ما تشاء قدير وباجابة رجاء المؤملين جدير وبعد
فان العقل والنقل متطابقان على ان اكرم ما يناله قوى البشر
وانفس ما يتنافس فيه اهل الوبر والمدر هو معرفة المبداء
والمعاد وما بينهما على ما اشار اليه امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه بقوله رحم الله امرءا عرف نفسه واستعد لرمسه وعلم
من اين وفي اين والى اين وقد اضطربت فيه الآراء و
تصادمت الاهواء بحيث لا يرجى ان يتطابق عليها اهل الزمان
او يتصالح فيها نوع الانسان اذ الوهم يعارض العقل في ماخذها
والباطل يشاكل الحق في مباحثها فمن اقتدى بما جاءت به الشرايع
فقد استقام وهدى ومن ترك هداه واتخذ الهه هواه ضل
وغوى ومن جملة مخالفي شرايع الانبياء قوم الطايفة المنتمون
الى الحكمة والفلسفة فانهم وان اصابوا في علومهم الهندسية

الهندسية والحسابية والمنطقية لعدم التباس الحق بالباطل
في مباديها وعدم استيلاء غوايل الوهم في بواديها لكونها سهل
الماخذ قريب المتناول لا يعارض فيها الوهم العقل بل يحكم بها
على طاعة منه لكنهم اخطاوا في علومهم الطبيعية يسيرا وفي الالهية
كثيرا وان اجتهدوا فيها بعقولهم غاية الاجتهاد وارتادوا طرق
الوصول اليها بحال الارتياد لكون مباديها بعيدة عن العقول
والاوهام واعلام طرقها خفية عن البصاير والافهام ثم ان
عظما الملة وعلماء الامة دونوا علم الكلام وصنفوا فيه كتبا
معتبرة والفوا زبرا مطولة ومختصرة وحققوا فيها عقايد الاسلام
وردوا على كل من يخالفهم من اهل البدع والضلال خصوصا
على الفلاسفة الصايدين الى ما قادته اوهامهم من الخيال فانهم
تتبعوا جملة اقاويلهم واحاطوا بكل ما يوردونه من مقاصدهم
ودلايلهم حتى لم يبق من مرامهم في شيء من علومهم عليهم خافية
والحوا بالقلع على ما خالفوا فيه الشريعة بايرادات كافية بل زادوا
عليه وتعرضوا لكل ما زلت فيه اقدامهم او طغت اقلامهم
خالف الشرع او لم يخالفه شكر الله مساعيهم وحقق امالهم ومباغيهم
فصار قواعد الشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج
مشيدة وحصن حصين لا ينالها ايدي الشبه والارتياب ولا
ولا يطمع في الوقوع فيها ذو والضلالة والاضطراب وان الامام
المحقق حجة الاسلام ابا حامد محمد بن محمد الغزالي برد الله مضجعه
ونور مهجعه ابتدع من بينهم طريقة غراء وافتتح رسالة عذراء

المتمثلة في النفس بصور جزئية مناسبة لها ثم تنصب تلك الصور الجزئية منطبعة في الحس
المشترك فتصير مشاهدة وهذا في الرؤيا الصادقة ثم ان الصور التي تركبها القوة
المتخيلة ان كانت شديدة المناسبة لتلك المعاني المنطبعة في النفس حتى لا يكون بين
المعاني التي ادركتها النفس وبين الصور التي ركبتها القوة المتخيلة تفاوت الا في الكلية
والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم يكن شديدة المناسبة الا انه مع ذلك
يكون بينهما مناسبة بوجه ما كانت الرؤيا محتاجة الى التعبير وهو ان يرجع من
الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المتخيلة بتلك الصورة واما اذا لم يكن
بين المعنى الذي ادركته النفس وبين الصورة التي ركبها القوة المتخيلة مناسبة اصلا
لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة الى صورة الى ان ينتهي الى صورة لا يناسب
المعنى الذي ادركته النفس اصلا فهذه الرؤيا من قبيل اضغاث الاحلام و
لهذا قالوا لا اعتماد على رؤيا الشاعر والكاذب لان قوتها المتخيلة قد
تعودت للانتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة
والضعف اختلافا غير قريب فانا نرى النفوس البشرية متفاوتة في طرفي
الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس التي تدرك النظريات الكثيرة
بالحدس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد
الذي لا يكاد يفقه قولا فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة قوية اما
مكتسبة واما جبلية بحيث لا تشغلها الحواس ولا تستولي عليها بحيث تستغرقها و
يمنعها عن شغلها بل تتسع لقوتها للنظر الى جانب العلو وجانب السفل
جميعا كما يقوى بعض النفوس فيجمع في حالة واحدة بين الكتابة والكلام
والسماع وافعال اخر غير ذلك والاكثرون عاجزون عن الجمع بين هذه
الاشياء وامثالها ويكون قوتها المتخيلة بحيث تقوى على استخلاص الحس

المشترك عن الحواس الظاهرة فيقع تمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائمين من
الاتصال بالمبادي المفارقة والانطباع ببعض ما فيها مما كان ومما سيكون من
المغيبات وتنزول الاثر منها الى عالم التخيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه ربما يسمع
كلاما منظوما من هاتف او شاهد منظرا ربانيا في الحلية هيئة واحد شكل يخاطبه
فيما يهم من احواله واحوال ما يتصل به فان كان لا تفاوت بين هذا الاثر
الجزئي وبين المعاني التي ادركتها النفس الناطقة الا بالكلية والجزئية كان
ذلك وحيا صريحا والا كان محتاجا الى التاويل ثم ان تصورات النفوس قد يكون
اسبابا لحدوث الحوادث من غير ان يكون هناك سبب من الاسباب الجسمانية
مثل ان الغم والغضب موجبان سخونة البدن وتصور السقوط من
شخص يمشي على جذع موضوع عال يوجب السقوط وكذلك تصور الصحة يوجب
الصحة وتصور المرض يوجب المرض في بعض الاوقات واذا كان كذلك فليس
يستبعد ان يتفق لبعض من النفوس الانسانية القوية جدا قوة ذاتية قلنا
باختلاف النفوس بالحقايق او لاجل مزاج اصلح بسببها يتعدى تأثيرها بدنها
فيؤثر في الاجسام العنصرية كما يؤثر في بدنها وتكون لغاية قوتها كانها نفس مدبرة
لكل العالم العنصري او لبعضه فيطيعها المواد العنصرية وان كانت غير
حالة فيها كما اطاعتها اعضاء بدنها ويطيعها وان لم يكن حالة فيها فيحدث عنها انفعالات
في عالم الكون والفساد ويحدث الزلازل والطوفانات والخسف ويصير الجماد
حيوانا والحيوان جمادا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء ع م

**الفصل العشرون** في تحقيق مذهبهم عن اثبات ان النفوس البشرية مجردة عن
المادة ذاتا وهذا اي كون النفس مجردة وان لم يخالف شيئا من اصول الاسلام
بل ببعض المحققين من علماء الاسلام كالامام الغزالي وابي القاسم الراغب الحليمي

في مكان ح

ان ح

بدنها ح

الفصل العشرون

وأكثر أرباب المكاشفة من المتصوفة ذهبوا اليه الا ان المقصود بيان ضعف أدلتهم
ورد دعويهم معرفة ذلك بمجرد دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم
واحتجوا عليه بوجهين الوجه الاول ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء
متباينة في الوضع والا لكان كل معقول منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع
ح اما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان منقسما بالفعل كان تلك
الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة وكل حاصل في العقل
معقول والفرض ان كل معقول مركب من اجزاء متباينة في الوضع فيكون تلك
الاجزاء مركبة ايضا من اجزاء متباينة في الوضع وهكذا فيلزم ان يكون الصورة
العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل فيلزم ان يكون الذهن محيطا بما لا يتناهى
دفعة وانه محال لا يقال انما يلزم ذلك لو كان معقولا بالكنه وللمانع ان لا يسلم
ان شيئا من المتعقلات معقول بالكنه لجواز ان يكون تعقلاتها بالوجوه لانا نقول
تعقل الشيء بالوجه مسبوق بتعقل الوجه فذلك الوجه ان كان معقولا بالوجه وهكذا
يلزم التسلسل في تصورات الوجوه فيلزم امتناع التعقل وهو باطل وان كان معقولا
بالكنه والفرض ان كل معقول مركب من اجزاء غير متناهية فيلزم احاطة الذهن
بما لا يتناهى دفعة وعلى تقدير جوازه فالمط حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء
كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيها لان تقوم الكثرة
انما هو بالآحاد والواحد من حيث هو واحد غير منقسم الى اجزاء اصلا فضلا
عن انقسامه الى اجزاء متباينة في الوضع وان كان منقسما بالقوة لا بالفعل
فاما الى اجزاء متخالفة في الماهية او الى اجزاء متشابهة فيها لا سبيل الى الاول والا
لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل هف ولا الى الثاني لانه ح يكون الصورة العقلية
متشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل

حاصل في العقل لحصول الكل وان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها
ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء
الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا
يكون مجردة عن العوارض المادية ومع ذلك فالمط حاصل لان المنقسم بالقوة
واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم ففي المعقولات ما هو غير
منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية هو النفس
غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع والا لزم انقسام تلك الصورة لان
انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك وكل جسم
او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فالنفس ليست بجسم ولا قوة
جسمانية فيكون مجردة وهو المط هذا غاية ما ذكر في تقرير هذا الدليل و
وجوابه لا نسلم ان بعض المعقولات غير منقسم ولم لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة
الى اجزاء متشابهة قولهم فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان
قلنا ان اريد انه يلزم ان يكون الصورة العقلية معروضة لهما بالذات فلا نسلم ذلك
ولم لا يجوز ان يكون عروضهما لها بواسطة حلولها في النفس التي هي جسم معروض
لهما حقيقة وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لهما بواسطة عروضهما
لمحلها اعني النفس فمسلم لكن لا نسلم ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة
عن مثل هذه العوارض بل الواجب تجردها عن مواد جزئياتها المحسوسة
وعن عوارضها واما قولهم ومع ذلك فالمط حاصل لان المنقسم بالقوة
واحد بالفعل اه فليس بشيء اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية
من حيث انها واحدة الى اجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث
ذاتها الى تلك الاجزاء لجواز ان يكون محلها منقسما في ذاته الى اجزاء متباينة

الوضع ولو سلم ان بعض المعقولات غير منقسم فلا نم انه يلزم ان يكون محلها غير
منقسم قولهم لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال
كذلك نم فان الخط منقسم الى اجزاء متباينة الوضع في الطول والنقطة
الحالة فيه غير منقسمة اصلا لا يقال حلول النقطة في الخط لا من حيث ذاته بل
من حيث لحوق طبيعة اخرى بها اعني الانتهاء والانقطاع والحلول في المنقسم
لا من حيث ذاته المنقسمة لا يوجب الانقسام بخلاف ما اذا كان الحلول فيه
من حيث ذاته المنقسمة فانه يوجب الانقسام وحلول الصور العقلية في النفس
من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار لحوق طبيعة اخرى بها فيلزم من انقسامها
انقسام الصور العقلية لانا نقول ما ذكر كلام على السند ولا يجدي نفعا
الا اذا ثبت مساواته للمنع واني ذلك على انا نمنع كون الصور العقلية
حالة في النفس من حيث ذاتها ولم لا يجوز ان يكون حلولها فيها باعتبار
لحوق طبيعة اخرى بها بل نقول ما ذكروا من ان حلول الشيء في الامر المنقسم
الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك انما يتم اذا كان حلول
الصور العقلية في العاقلة من قبيل حلول الاعيان الخارجية في محالها
وهو مم ولم لا يجوز ان يكون على وجه اخر لا يلزم فيه من انقسام المحل
انقسام الحال على ان قولهم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يستلزم
انقسام الحال كذلك منقوض بالقوى الوهمية اذ لا شك ان الصور الحالة فيها
كالعداوة الجزئية مثلا غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فالقوى الوهمية
اما ان ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع او لا واياما كان فما ذكروه منقوض
اما على تقدير انقسامها فلكون الحال فيها غير منقسم واما على تقدير عدم
انقسامها فلكونها حالة في الجسم المنقسم ويمكن دفع هذا النقض بان يقال

بان يقال القوى الوهمية لا تدرك الا صداقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك وادراك
صداقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك يكون بادراك ذلك الشخص الجسماني وملاحظة
العداوة منه لا بان ترتسم صورة العداوة اصالة في القوى الوهمية ولذلك كانت
القوى الوهمية قوى جسمانية حالة في جسم منقسم الآن فالقول بادراك القوى من غير
انطباع صور المدرك فيها لا يطابق اصولهم وايضا فالعداوة صفة حالة في
الجسم المنقسم مع كونها غير منقسم فجاء النقض من وجه آخر اللهم الا ان يقال
العداوة ليست صفة موجودة في الشخص قائمة به كقيام السواد بالجسم بل
هي امر اعتباري لا وجود له في الخارج اصلا فلا يكون حالا فيه كحلول الاعراض
في الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه بسائر المفهومات الاعتبارية والعدمية
ثم لو سلم ان انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال
كذلك لكن لا نم ان النفس محل لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من كون النفس
جسما منقسما انقسام تلك الصور وانما يلزم ذلك ان لو كان العلم بارتسام
صورة المعلوم في العالم ولعل العلم يكون بانكشاف الاشياء على النفس من
دون ارتسام صورة فيها بل في محل آخر فيلاحظها النفس من هناك كما يدرك
ما ينتقش من الجزئيات في آلاتها وقد يستدل على ان الادراك الغير الحضوري يعتبر
فيه وجود صور المدرك في المدرك بانا ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان منها
ما هي ممكنة الوجود ومنها ما هي ممتنعة الوجود ونميز بينها وبين غيرها ونحكم
عليها باحكام ثبوتية صادقة والمعدوم الصرف لا امتياز فيه ولا اتصاف له
باوصاف ثبوتية فلا بد لها من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
ويرد عليه ان اللازم مما ذكر ثبوت وجود تلك الاشياء في الجملة لا ثبوت وجود
في قوانا لجواز ان يكون وجوداتها في بعض الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال

مثلا او يكون النفس مدركتنا الى الموجه فيه كافيا في ادراكها وما يقال انه اذا ثبت
للاشياء وجود علمي في الجملة فلا شك انها موجودة في اذهاننا لكونها معلومة لنا
فذلك غير معتد به في امثال هذه المقامات فان قلت لو لم يكن للاشياء وجود
في نفوسنا بل في الامور الغائبة عنا لكانت مدركة لنا دائما او غير مدركة لنا
اصلا اذ لو ادركنا في وقت دون وقت لزم الرجحان بلا مرجح قلت لا نم
ذلك ولم لا يجوز ان يكون ادراكنا لتلك الاشياء المنطبعة في الامور الغائبة
عنا متوقفا على توجه النفس وزوال المانع وحصول استعداد او بملاحظتها
من هناك فلا يدوم ادراكنا لعدم دوام شرطه لا لعدم الارتسام فيها لانا
نقول لم لا يجوز ان يكون النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون انطباع
الصورة المعقولة في قوة من قواه كما ان انطباع صور المحسوسات في قوتها
ولا نم ان كل قوة جسمانية فهي منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصورة الوجه الثاني
انا نعقل المفهوم الكلي وذلك ظاهر لا سترة به ولا بد ان يكون ذلك الكلي مجردا
عن جميع اللواحق المادية من وضع معين وشكل معين ومقدار معين
لاشتراكه بين الاشخاص ذوات المقادير والاوضاع والاشكال المختلفة وليس
التعقل الا لحصول صورة المعقول في العاقل فلو كانت النفس الانسانية جسما
او جسمانية لكان لها مقدار معين وشكل معين ووضع معين لان
كل جسم او جسماني كذلك فيكون الصورة العقلية الحالة فيها موصوفة بذلك
الشكل والوضع والمقدار بسبب حلولها فيها فلا يكون المفهوم الكلي مجردا
عن جميع العوارض المادية وقد ثبت انه كذلك فتعين انها ليست بجسم
ولا جسمانية وجوابه انه ان اريد بقوله لا بد ان يكون المفهوم الكلي مجردا
عن جميع اللواحق المادية انه يجب ان يكون كذلك بحسب نفسه فم ولكن لا يلزم



لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم او في جسماني لان اللازم منه اتصافه بتلك العوارض
من قبل محله وهو لا ينافي تجرده عنها بحسب ذاته وان اريد انه يجب ان يكون كذلك مطلقا
فم وما ذكر في بيانه لا يفيد ذلك لان التجرد عن هذه العوارض بحسب الذات كاف في
مطابقته للاشخاص ذوات المقادير والاوضاع والاشكال المختلفة لان مطابقته
لتلك الاشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله واقترانه لها بحسب الحلول
في المحل لا ينافي مطابقته بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الاشكال والاوضاع
والمقادير ولئن سلمنا ذلك ولكن لا نم ان التعقل لا يكون الا بحصول الصورة
المعقولة في العاقل ولم لا يجوز ان يكون بانكشاف الاشياء للنفس من دون
ارتسام صورة المعقول فيها بل في موجود اخر فيلاحظها النفس من هناك ولو سلم
ان التعقل انما يكون بحصول صورة المعقول في العاقل ولكن لا نم انه يلزم منه
ان لا يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض وانما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها
كحلول السواد في الجسم وهو مم ولعل هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاف
الحال بما اتصف به المحل من الوضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة العقلية
في النفس من هذا القبيل ولو سلم ذلك فانما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية
وهو مم بل الكلي هو الماهية المعلومة بها وتسمية الصورة العقلية كلية مجاز باعتبار
ان المفهوم المعلوم بها كلي ونسبة الصورة العقلية اليها كنسبة صورة الفرس المنقوشة
على الجدار الى ذات الفرس فكما ان الصورة المنقوشة على الجدار مثال وشبح للفرس
الموجود في الخارج لا انها عين حقيقتها كذلك الصورة العقلية بالنسبة الى ماهية تلك
الصورة لا يقال الادلة الدالة على الوجود الذهني دالة على ان الحاصل في النفس
هو عين الماهية لا مثالها وشبحها لانا نقول لا نم ذلك بل اللازم منه هو وجود المفهومات
المعقولة في قوة دراكة لئلا يلزم اتصاف المعدومات مطلقا بالصفات الثبوتية

ولئلا يلزم تميزها حين هي معدومة واما ان تلك القوى المدركة التي يكون وجود المفهومات
فيها هي النفوس البشرية فلم يدل عليها تلك الادلة كما تحققت انفا الوجه الثالث ان
النفس الناطقة تقوى على ادراك ذاتها وادراك ادراكاتها ولا شيء من القوى الجسمانية
يدرك ذاتها وادراكاتها فلا شيء من النفس بقوة جسمانية فهي مجردة وهو المطلوب وجوابه
انا لا نم انه لا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها وادراكاتها غايته ان الحواس الخمس الظاهرة
وكذا الحواس الخمس الباطنة لا يدرك ذاتها ولا ادراكاتها ولكن لا يلزم منه الحكم الكلي
ولم لا يجوز ان يكون قوى اخرى جسمانية تغايرها في انها تدرك ذاتها وادراكاتها فان
القوى الجسمانية متخالفة بالحقيقة فيجوز ان يثبت لاحدها حكم لا يثبت للباقي الا ترى
ان قوة البصر لا تفيد الاحساس اذا كان المبصر متصلا بالعين بخلاف ساير الحواس
الظاهرة فانها انما يدرك محسوساتها عند ملاقاتها بحال الحواس ودعوى ان كون المدرك
مدركا لذاته ولادراكه مشروط بتجرد المدرك ممنوع الا ان يقوم عليها البرهان الوجه
الرابع ان النفس الناطقة لو كانت قوة حالة في عضو من الاعضاء لكانت دايمة
التعقل له او غير متعقلة له اصلا والتالي باطل بقسميه لانا ندرك القلب والدماغ وساير الاعضاء
التي يتوهم حلول النفس فيها في بعض الاوقات دون بعض فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان التعقل لا يكون الا لحصول ماهية المعقول للعاقل اما بعينها كما في العلم الحضوري
او بصورتها كما في العلم الانطباعي فان كان ادراك النفس لذلك العضو بحصول عينه لزم
ان يدركه ابدا لان عين العضو حاصل لها ابدا وان لم يكن بحصول عينه بل بحصول
صورته لزم ان لا يدركه ابدا لان حصول صورة العضو في النفس الحالة في ذلك العضو
فرضا غير ممكن لاستلزامه اجتماع المثلين في مادة واحدة وانه محال وجوابه انا لا نم
الملازمة وما ذكر في بيانه من ان التعقل لا يكون الا بحصول ماهية المعقول للعاقل
اما بعينها او بصورتها مم بل التعقل حالة اضافية مخصوصة بين العاقل والمعقول
تحصل م

والمعقول فاذا حصل تلك الحالة الاضافية بينها وبين محلها قلبا كان او
دماغا او غيرهما من الاعضاء حصل شعور القوة العاقلة بمحلها واذا لم يحصل
لم يحصل الشعور به وان سلمنا ان التعقل لا يكون الا بحصول ماهية المعقول للعاقل
لكن لا نم انه اذا كان ادراك النفس لمحله بحصول عينه لزم ان يدركه ابدا و
انما يلزم ذلك ان لو كان حصول عينه لها كافيا في ادراكه ولم لا يجوز ان يكون
موقوفا على شرط كالتوجه وغيره فاذا تحقق حصل الادراك واذا لم يحصل
لم يحصل وان سلمنا ان ادراك المحل اذا كان باعتبار حصول عينه لزم
ان يدركه دايما ولكن لا نم انه اذا كان باعتبار حصول صورته لزم ان لا يدركه
دايما قولهم لان حصول صورة العضو في القوة العاقلة الحالة في ذلك العضو
يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة مم وانما يلزم ذلك لو كان صورة
العضو مماثلة للعضو وليس كذلك بل الصورة شبح ومثال لا مماثل
ولا مشارك له في الحقيقة وقد عرفت انه لا دلالة للادلة الدالة على الوجود
الذهني على كون الحاصل في النفس الانسانية عين ماهية المعقول و
لو سلم ان الصورة العقلية مماثلة للامر الخارجي فلا نم لزوم اجتماع
المثلين في مادة واحدة بل اللازم هو حصول احد المثلين في الآخر
ان كان ارتسام الصورة في العضو او حصول احد المثلين في المثل
الآخر ان كان ارتسام الصورة في القوة العاقلة ولم يقم الدليل على استحالة
شيء منها فان قلت اذا تعقل الجسم الذي هو محل الناطقة فقد تعقل صورته
الجسمية والنوعية الحالة في مادته والناطقة المنتقشة بصورة تلك الصورة
الجسمية والنوعية ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او
نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية لان الحال في الحال في الشيء

فيما يحصل في

حال في ذلك الشيء قلت لا نسلم ان الناطقة حالة في المادة بل هي حالة في الجسم المركب
من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه ان يكون الصورة العقلية
الحالة في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة و
ما ذكر من ان الحال في الحال حال في ذلك الشيء ثم فان حلول احد الشيئين في الآخر
ليس عبارة عن مقارنتها باي وجه كان والا لم يكن احدهما لكونه حالا في الآخر
اولى من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت ولا شك انه لا يلزم
من كون الشيء ناعتا لشيء ان يكون ناعتا لمحله اولا ترى ان السرعة الناعتة
للحركة لا يكون ناعتة للجسم الذي هو محل تلك الحركة لا يقال هب انه لا يلزم اجتماع
المثلين في مادة واحدة لكنه يلزم حلول احد المثلين في الآخر والدليل
القائم على استحالة اجتماع المثلين في محل واحد قائم بعينه ههنا اذ يلزم على
تقدير حلول احدهما في الآخر ايضا عدم الامتياز بينهما اما بحسب الماهية ولوازمها
فلكونهما مثلين واما بحسب العوارض فلتساوي نسبتها اليهما لانا نقول لا نسلم
عدم التمايز بالعوارض لان احدهما ناعت للآخر والآخر منعوت به وهذا
القدر يكفي في التمايز بخلاف ما اذا كانا حالين في محل واحد ثم لو سلم لزوم
اجتماع المثلين في مادة واحدة فلا نسلم استحالة اجتماع المثلين في مثل هذه
الصورة بل الاستحالة انما يكون اذا كان المثلان موجودين بالوجود المتأصل
واما اذا كان اجتماعهما في المحل بان يكون احدهما موجودا فيه بالوجود العيني
والآخر بالوجود الظلي فلا استحالة اذ السبب لاستحالة الاجتماع هو لزوم عدم
الامتياز بينهما واذا كان احدهما موجودا فيه بالوجود العيني والآخر بالوجود
الظلي يحصل التمايز بينهما بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور ثم ان سلمنا الملازمة
فلا نسلم بطلان اللازم ولم لا يجوز ان يكون في بدن الانسان عضو صغير غير

ذلك ح

غير متعقل ولا مدرك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة في ذلك
العضو وما يقال من انها لو كانت منطبعة في عضو من اعضاء البدن
لكان اولى الاعضاء بذلك هو العضو الرئيسي وذلك هو القلب والدماغ
على اختلاف الرايين فيكون على تقدير كونها حالة في عضو حالة في احدهما دون
ساير الاعضاء ففيه غير معتد به كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من الدليل لو تم لزم
اما كون النفس عالمة بصفاتها دايما او غير عالمة بها دايما لان ادراكها لها اما
بحصول اعيانها لها فيلزم كونها عالمة بها دايما واما بحصول صورها فيلزم
ان لا يكون عالمة بها دايما والا لزم اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس
الناطقة وكلاهما محالان لان كثيرا من صفات النفس يدرك في وقت ولا يدرك
في آخر ورد الحكيم المحقق بان صفات النفس منقسمة الى ما يجب النفس لذاتها
لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها الى الاشياء المغايرة لها
لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف
الاول دايما كما كانت مدركة لذاتها دايما وليست بمدركة للصنف الثاني
الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة واعترض عليه اولا
بان ادراكها لذاتها اذا كان من قبيل الصنف الاول لزم ان يكون
مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية واجيب بان العلم
بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط فاللازم ان يكون لها علوم
غير متناهية متغايرة بالاعتبار ولا استحالة فيه وثانيا بانا نحن نعلم
بالضرورة ان كثيرا من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها
مع كونها من الصنف الاول واجيب بان الغفلة وعدم الاستحضار عن التصديق
بوجود تلك الصفات فيها لا عن تصورها فانه دائم وكلامنا فيه ولا يخفى عليك

خواجه نصير الدين الطوسي ح

اقول ح

[illegible]

ان هذا الجواب مكابرة ومخالفة لما يجد الانسان من نفسه فانا نحن نعلم بالضرورة
عدم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس الحاصلة
لها في بعض الاوقات قائم لان الفرق بين الصفات الحقيقية والاضافية بان
الصفات الحقيقية مدركة للنفس دائما والصفات الاضافية مدركة حالة
المقابلة دون غير تلك الحالة لانتفاء شرط ادراكها ح وهو المقابلة
مع كون كل منها حاصلة للنفس ح دائما لا يدفع النقض بالصفات الاضافية
للنفس فان كان ادراك النفس لها ان كان بحصول انفسها لها لزم ان
يكون مدركة لها دائما وان كان بحصول صورها لزم ان لا يكون مدركة لها
اصلا لاستلزامه اجتماع المثلين في محل واحد فان قلت ادراكها
بحصول انفسها الا انها لما كانت امورا اضافية والامور الاضافية
مشروطة في تعقلها بتعقل المضاف اليه ضرورة امتناع تعقل الامور
الاضافية بدون المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه تعقلت هي
ايضا والا فلا قلت اذا جاز ان يكون الشيء حاصلا للنفس دائما ولا يكون
ادراكها له دائما لانتفاء شرط ادراكه جاز ان يكون الجسم الذي هو
محل الناطقة حاصلا للنفس دائما ولا يكون ادراكه دائما لانتفاء ادراكه
في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضافيا غير مشروط تعقله
بتعقل المضاف اليه لا يستلزم عدم اشتراطه بشرط اخر الوجه الخامس
لو كانت النفس الناطقة في ~~الجسم العاقلة~~ لكان تعقلها بالآلات الجسمانية
لان القوى الحالة في الاجسام انما تعقل وتفعل بتوسطها فلو كان بالآلات
الجسمانية لكان كلما تعرض تلك الالات كلال وضعف يعرض لها في تعقلها كلال
وضعف لان اختلال الشرط يستلزم اختلال مشروطه كما يضعف قوى الحس وقوى الحركة

حالة في جسم ح



الحركة الى السنين في البدن بضعفه كما في سن الانحطاط لكن ليس كلما يعرض
للآلات البدنية كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكل الآلات ولا يكل هي
في تعقلها بل اما يثبت واما يزيد ونحوه لا يقال الاستثناء نقيض التالي ههنا
غير صحيح لانا نجد الشيخ الهرم يعرض له في تعقلاته ضعف وكلال بكلال الآلة
البدنية لانا نقول التالي ههنا موجبة كلية واستثناء نقيضها رفع ايجاب
كلي وما ذكر من ذلك موجبة جزئية لا يرفع صحته لان الايجاب الجزئي لا ينافي
رفع الايجاب الكلي بل انما ينافي السلب الكلي ونحن ما ادعينا ذلك وقد يقرر
السؤال على وجه المعارضة تقريره بان يقال لو عرض للتعقل اختلال
مع اختلال الآلة وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حق كما في
الهرم وسن الانحطاط فاللازم مثله والجواب يمنع الملازمة فان اختلال
التعقل باختلال الآلة في اواخر سن الانحطاط لا يدل على ان العاقل حال
في الجسم عامل بالآلة لجواز ان يمنعه مانع آخر في ذلك الوقت عن تعقله
الذي هو بذاته كاستغراقه في تدبيره البدن فتوجهه بالجملة اليه وان لم
يكن حالا فيه والجواب ان يقال لا نم انه لو كان تعقلها بالآلات الجسمانية لكان
كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعقلها كلال وضعف و
انما يلزم ذلك لو لم يكن ما هو شرط كمال التعقل من اعتدال الآلة باقيا
في سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز ان يكون شرط كمال التعقل حدا معينا
من اعتدال الآلة باقيا في سن الانحطاط ويكون النقصان في سن الانحطاط
واردا على الزائد على ذلك الحد فلذلك لم يختل التعقل ح ثم اذا وقع اختلال
في ذلك الحد في اواخر سن الانحطاط اختل التعقل ايضا فان قيل بقاء
ما هو شرط لكمال التعقل من الاعتدال لا يوجب الا بقاء التعقل على حاله

نحوه

توضيحه

لكنا نذعي انه يزداد ويكمل في زمان الكهولة فمن اين حصل ذلك الكمال
حال اختلال البدن قلنا لا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة
اوفق للقوة العاقلة من ساير الامزجة فلا جرم قويت القوة العاقلة
فيه فازداد التعقل وكمل وقد تحقق بان القوة العاقلة وان بقيت على حالها
لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المعتبر من
الاعتدال في كمال التعقل صارت اكمل ورده الحكيم المحقق بان جودة العقل
اما بحسب التحدس والاعتياد كما اذا احس شيئا مرارا كثيرة فانه يحصل
للنفس في هيئة تدريبية يدرك الحس بسبب تلك الهيئة ذلك الجزئي سريعا و
اما بحسب التجربة كما اذا كان شيء جزئيا متعددا وحصل للحس بها شعور
على التعاقب وكل جزئي منها يعرض عليه كان اجود احساسا به مما عرض
عليه قبله واما بحسب النفس الفاعلة فكل قوة كانت اتم اقتدارا كانت اجود
فعلا والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا في سن النمو بالوجوه
الثلثة المذكورة ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب
التحدس والتجارب المقتضية لاحساسات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون
احد بصيرا واسمعاء [illegible] والكلام في زيادة التعقل وكماله بحسب زيادة قوة التعقل
لا بحسب زيادة الهيئة وهو التجربة والزيادة الحاصلة بسبب اجتماع العلوم
انما هي بحسب زيادة الهيئة التجربية وذلك غير ما نحن فيه الوجه السادس القوة
العاقلة قد لا يكلها تكرر الافاعيل وتكثرها بل ربما يقويها ويشحذها وكل قوة
جسمانية قد انما يكلها كثرة الافاعيل فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية اما
الصغرى فلان من كان اكثر مواظبة على الدراسة والقراءة كان اقوى على
ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية والتجربة تصحح ذلك واما

المحسوس

عليها ط



واما الكبرى فيدل عليها التجربة والقياس اما التجربة فظ فانها انما تبلغ وهن القوة
وكلالها احدا بعجزها عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس باستقصاء
لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف
والشامة بعد شم الرايحة القوية لا يحس الرايحة الضعيفة وكذلك حال الذايقة واللامسة
واما القياس فلان افعال القوى البدنية لا تخ عن انفعال اما الادراك فلان فعلها
الاحساس الذي هو التاثر عن المحسوسات واما الحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحركها
الذي هو انفعال ايضا ولا شك ان الانفعال لا يكون الا بقسر يقهر طبيعة القوى
فكيف يوهنها اجيب بان القوى وان اقتضت تلك الافاعيل بذواتها الا ان
طبايع العناصر التي يلتئم منها موضوعات تلك القوى كالعين مثلا لا تقتضي تلك
الافعال فيقع بين القوى وطبايع العناصر تنازع وتقاوم دايما
فيوجب الوهن والضعف في الموضوعات والقوى جميعا واجاب عن هذا الوجه
الامام الهمام حجة الاسلام الغزالي والامام فخر الدين الرازي بانه جاز
ان يكون مخالفة بالنوع القوة العقلية لساير القوى مع كون الجميع بدنية و
الامور المتخالفة بالنوع لا يجب اشتراكها في الاحكام فيجوز ان يكل بعضها بتكرر
الافاعيل ولا يكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورده الحكيم المحقق
بان ما ذكر من القياس الدال على حقية الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن ان
يجاب عن هذا الوجه بمنع الصغرى بان يقال لا نم ان القوة العاقلة قد لا يكلها
تكرر الافاعيل ولم لا يجوز ان يكون القوة العاقلة اقوى من القوى الجسمانية
واشد فلا يدركها الكلال الواقع فيها بتكرر الافاعيل لغاية قلته والتجربة لا تفيد
وما ذكر من كان اكثر دراسة وقراءة كان اقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة
والمعارف اليقينية فمنقوض ان اريد بكونه اقوى على ادراك الاشياء ان القوة العاقلة

المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنها فان قيل الفعل لما كان مقتضى الطبيعة صح

يكون اتم اقتدارا فهم وان اريد ان القوى العاقلة يكون اسرع فيها واجود ادراكا فهم
ولكن يجوز ان يكون ذلك بسبب التجربة والتجارب وذلك لا ينافي وقوع الكلال
فيها على معنى ان يكون نحو اقتدارها نقصان خفي بحيث لا يدرك لغايته فلته الوجه
الرابع لو كان المشار اليه بانا جسما او جسمانيا لما علم احد من الناس بالضرورة
انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الشرطية فلان الاجزاء الجسمية والجسمانية الموجودة في تلك السنين قد يتطرق
اليها التغير والتبدل لان الاجزاء البدنية قد تكثر بالنمو والسمن وقد يه[illegible]
بالذبول والهزال ولان الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة الحاصلة من الحركات المفرطة
وغير المفرطة والحرارة الحاصلة من اشعة الكواكب دايما في التحليل والغذاء يحتاج
في ايراد بدل ما يتحلل منه دايما وكل ذلك يقتضي عدم بقاء الاجزاء الموجودة في تلك
السنين واذا لم يبق الاجزاء الموجودة في سالف الزمان الآن لم يبق الامور
القايمة بها ايضا صورا كانت او اعراضا لانها لو بقيت فلا بد ان ينتقل من
محالها عند تحللها الى محال اخر لامتناع قيامها بنفسها فيلزم الانتقال على الصور
والاعراض وانه محال واذا كان كذلك امتنع لاحد ان يحكم بالضرورة انه هو
الذي كان موجودا قبل ذلك تلك السنين واما بطلان التالي فلان كل احد
من الناس يعلم ويحكم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك وجوابه النقض
اما اجمالا فبان يقال ما ذكرتم بعينه قايم في البهيمة والشجرة فلو صح بجميع مقدماته
لزم ان يكون لها نفس مجردة وانتم لا تقولون به واما تفصيلا فبان يقال لا نسلم
صدق الشرطية المذكورة وانما يصدق لو كان المشار اليه بانا هو مطلق الاجزاء
الجسمية البدنية وليس كذلك بل هو الاجزاء الاصلية المخلوقة من المني وتلك الاجزاء
باقية من اول العمر الى آخره غير متبدلة ولا متحللة لا يقال الاجزاء البدنية سواء كانت الاصلية



اصلية مخلوقة من المني او غير اصلية فهي متبدلة متغيرة لان اعضاء البدن
على ما تقرر في علم الطب على ضربين قسمين بسيطة وهي ما يكون جزؤه مشاركا
لكله في الاسم والحد كالعظم واللحم والعصب والعروق وغير ذلك ومركبة و
هي ما لا يكون جزؤه مشاركا لكله فيهما كاليد والوجه والعين فان جزء اليد ليس بيد
وجزء الوجه ليس بوجه والاعضاء المركبة تركيبها من الاعضاء البسيطة واجزاء الاعضاء
البسيطة سواء كانت تلك الاجزاء مخلوقة من المني او زايدة حاصلة من الغذاء
بأسرها متشابهة فليس تطرق التحلل الى بعضها اولى من التطرق الى الباقي فلو
تحلل الزايد دون الاصلية المخلوقة من المني لزم الرجحان من غير مرجح لانا
نقول لا نسلم ان اجزاء الاعضاء البسيطة اذا كانت متشابهة لا يكون تطرق
التحلل الى بعضها اولى من تطرقه الى الباقي ولم لا يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية
المخلوقة من المني لتكونها من المني متخصصة بصفة يمنع عن التحلل ما دام البدن
على حيوانيته فيتحلل الاجزاء الزايدة دون الاصلية من غير لزوم رجحان
من غير مرجح وايضا لو صح ما ذكر يلزم ان لا يتحلل اجزاء الاعضاء البسيطة
اصلا او يتحلل بالكلية وكلاهما ظاهر البطلان وهذا الذي ذكرنا جريا معهم على
قانونهم من نفي الفاعل المختار واما على اصلنا فلا حاجة الى ما ذكر لان
الفاعل المختار يجوز ان يحفظ الاجزاء الاصلية عن التحلل الوجه الثامن
انه لا بد في الانسان من حاكم واحد يكون هو سامعا مبصرا شاما ذايقا
لامسا متخيلا متوهما متذكرا حافظا متفكرا عاقلا مشتهيا غاضبا
متعقلا كارها مريدا قادرا فاعلا لانا اذا ابصرنا لون شيء وشكله حكمنا بانه
حلو او مر حار او بارد والحاكم على الامور لا بد ان يكون مدركا لها فلا بد
اذن من امر يكون هو بعينه مدركا لكل هذه المحسوسات بكل هذه الادراكات

الشي يعني ح

ولانا اذا تخيلنا صور المحسوسات وذلك يقتضي وجود شيء يكون الحس والخيال
حاصلين له ليمكنه ان يحكم على الصورة الخيالية بانها خيال لهذا المحسوس
ولانا اذا عقلنا ماهية الانسان حكمنا بتحقق تلك الحقيقة في هذا الشخص
الانساني وبعدم تحققها في الشخص الفرسي المعين فلا بد من شيء واحد
يكون مدركا للكليات والجزئيات معا ولانا اذا تخيلنا شيئا اشتهيناه او غضبنا
ويلزم من ذلك ان يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئا واحدا
بعينه اذ لو كان صاحب الخيال شيئا وصاحب الشهوة شيئا اخر لم يلزم من التخيل
حصول الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد شيئا ان يشتهي عمرو مثله
فثبت من هذا انه لا بد في الانسان من شيء واحد تحصل عنده كل هذه الادراكات
ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم وجسماني يحصل عنده جملة
اصناف هذه الادراكات فثبت ان يكون جملة اصناف هذه الادراكات
حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني وجوابه انا لا نسلم انه ليس في البدن جسم او
جسماني يجتمع عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز ان يكون في البدن
قوة تستخدم سائر القوى ويجتمع عندها ادراكاتها ولا بد لابطال ذلك
من دليل ودعوى الضرورة غير مسموعة ولو سلم انه ليس في البدن
جسم او جسماني يحصل عنده جملة اصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس
بجسم ولا جسماني لجواز ان يكون جسم لطيف خارج البدن يكون هذا
البدن الكثيف آلة له ويكون جملة هذه الادراكات حاصلة له ومن اين يلزم
ان يكون تلك الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يثبت المطلوب الوجه
التاسع لو كان محل العلم من الانسان جسما او جسمانيا لكان ذلك المحل منقسما
ولو كان منقسما لان كل جسم او جسماني فهو منقسم ولو كان منقسما لجاز ان يحل

ما نفي كذلك لكنه لا يلزم منه ان يكون حي



يحل في كل جزء منه العلم بشيء وفي جزء آخر الجهل بذلك الشيء لان الشيء في محل لا
يضاد ضده في محل آخر كما يجتمع السواد والبياض في جسم لكن السواد
في جزء والبياض في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الشخص الواحد
بعينه عالما بشيء وجاهلا به في حالة واحدة وانه محال بالضرورة فثبت ان
محل العلم ليس بجسم ولا جسماني بل هو امر مجرد وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم
ان كل جسماني منقسم ولو سلم فلا نسلم انه لو كان منقسما لجاز ان يكون
ان يحل في جزء منه العلم بشيء وفي جزء آخر الجهل به ولم لا يجوز ان يكون
قيام ما باحد جانبيه مانعا من قيام الجهل بالجانب الاخر قولهم لان الشيء في محل
لا يضاد ضده في محل اخر قلنا لكن لا يلزم من انتفاء التضاد انتفاء المنع على انا
نقول حكم الصفات تتعدى محالها كان قيام العلم باحد جزئيه مانعا عن قيام
الجهل بجزء آخر لتضادهما باعتبار حكمها وان لم يتضادا لم يلزم من جواز ذلك
جواز كون الشخص الواحد عالما بشيء وجاهلا به في حالة واحدة بل اللازم كونه
احد الجزئين عالما بشيء والجزء الآخر جاهلا به ولا استحالة فيه ثم انه منقوض بالشهوة
والنفرة فانهما من الاعراض الجسمانية ولو صح ما ذكر من الدليل لجاز ان
يقوم باحد نصفي القلب الشهوة وبالنصف الاخر النفرة فيجاز ان يكون
الشخص الواحد نافرا عن الشيء ومشتهيا له في حالة واحدة وهو ضروري الاستحالة
الوجه العاشر ما اخترعه بعض متفلسفة الاسلام وهو ان كل جسم موجود
فهو متناهي المقدار وان مجموع اجسام العالم متناهي المقدار ايضا لما تقرر
من برهان تناهي الابعاد ولا شك انا نتصور مفهوم غير المتناهي من حيث
هو غير متناه وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك انا نتصوره على وجه يعم
ما عدم نهايته من جهة العدد وما عدم نهايته من جهة المقدار والصورة الذهنية

يجب ان يكون مطابقة لماله الصورة واللانهاية لا يتحصل في الخارج اما للمقدار واما للعدد
ولابد ان يكون ذلك العدد مقارنا لمهيات اخرى لامتناع قيام العدد بنفسه فلو كان مثلا
المفهوم عند تعقله حاصلا في جسم او فيما يحل في جسم لوجب ان يكون ذلك الجسم
غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية
لكن يمتنع ان يكون ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تناهي الابعاد
فيمتنع ان يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذلك الجسم فاذا
كان هذا المفهوم عند تعقله لابد وان يكون حاصلا في شيء وامتنع ان يكون
ذلك الشيء جسما او حالا فيه وجب لا محالة ان يكون عند تعقلنا له حاصلا في جوهر
مجرد عن المادة الجسمية وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم ان هذا المفهوم عند تعقله
لابد ان يكون حاصلا في شيء وانما يلزم ذلك لو كان تعقلنا بحصول مهية
المعقول في العاقل وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان هذا المفهوم يمتنع ان يكون
حاصلا في جسم او ما يحل فيه غير متناه قلنا لم وانما يلزم ان لو كان حصول
مفهوم اللانهاية للجسم المتعقل له حصولا موجبا للاتصاف وليس كذلك فان حصول
الشيء للشيء يقال بمعان متفرقة كحصول المال لصاحبه وحصول السواد للجسم
وحصول البرعة للحركة وحصول الصورة للجسم وغير ذلك وبعض هذه الحصولات
يوجب الاتصاف دون بعض وحصول المعقول للعاقل لا يوجب اتصاف
العاقل بالمعقول اولا ترى انا نتعقل الوجوب والامتناع الذاتيين مع امتناع
اتصاف المدركة بهما فقوله اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يقترن به
مفهوم اللانهاية ان اراد انما موجبا لاتصاف ذلك الجسم وايضا هذا الاستدلال يقتضي
ان لا يتصور مفهوم اللانهاية اصلا سواء كان المدرك جسما او مجردا اما في الجسم فلما
ذكره المستدل واما المجرد فلامتناع كونه غير متناه لان المراد بعدم التناهي

التناهي المنتسب الى غير النهاية لا سلب التناهي مطلقا الا ان يقال فرق
بين حصول اللانهاية في الجسم وبين حصولها في المجرد فان الجسم من شانه
ان يتصف بها لحصولها فيه يوجب عدم تناهيه بخلاف المجرد الوجه الحادي
عشر انا اذا حكمنا على السواد والبياض مثلا انهما ضدان فالحاكم عليهما
بذلك لابد من تصوره لكل واحد منهما وجعله لهما معقولا واحدا والا لما امكنه
ان يحكم عليهما بحكم واحد فلو كان الحاكم عليهما بهذا الحكم الوحداني جسما او جسمانيا
لوجب ان يحل السواد فيه حيث لا يحل البياض فيه فينفرد كل من الجزئين بالاخر
فليس لاحد الجزئين الحكم الواحد على جميعها اذ لا يحكم على الجميع الا من حضره
الجميع فمن لا يحضره الجميع لا يحكم عليه وكل جسم او جسماني فلا يحضره ذلك
فلا يكون حاكما فالحاكم بتضاد السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسماني
وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم انه لو كان الحاكم جسما وجسمانيا لوجب ان يحل
السواد فيه حيث لا يحل البياض وانما يلزم ذلك لو كان صورة السواد وصورة
البياض متضادتين مثلا نعتيين وهو ممنوع بل التضاد انما هو بين عينيهما
فقط ولا نسلم حصول التضاد بين صورتيهما ولكن لا نسلم ان كل حاكم جسماني
لا يحضره الجميع لم لا يجوز ان يكون قوة جسمانية يخدمها سائر القوى
الجسمانية فيرتسم صور الاضداد في القوى الخادمة وتصير تلك الصور
حاضرة للقوة المخدومة ويلاحظها من هناك الوجه الثاني عشر القوة العاقلة
التي هي النفس الناطقة تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية
تقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوة العاقلة بقوة جسمانية فهي
مجردة وهو المطلوب اما الصغرى فلانا نجد كل واحد منا تقوى بقوته العاقلة
على ادراك مراتب الاعداد والاشكال التي كل واحد منها غير متناهية

واما الكبرى فلما سيجئ من ان القوى لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان
ذلك الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا ان كلا تفعل عددا غير متناه سواء كان
زمانه متناهيا او غير متناه وجوابه لا نم ان القوى العاقلة تقوى على افعال غير متناهيه
بل هى لا تقوى على فعل اصلا فضلا عن ان تقوى على افعال غير متناهيه فان التعقل
عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية عن واهب الصور وهذا انفعال لا فعل فان قيل
فالقوى العاقلة تقوى على انفعالات غير متناهيه ولا شئ من القوى الجسمانيه تقوى
عليها فالقوى العاقلة ليست بقوى جسمانيه قلنا نمنع الكبرى فان الجسمانيات جاز
ان تقوى على انفعالات غير متناهيه كالنفوس المنطبعة في اجرام الافلاك فانها تنفعل
دائما عن العقول عندهم ولئن سلمنا انها تقوى على الفعل لكنا نقول ان اردتم
بقولكم ان القوى العاقلة تقوى على افعال غير متناهيه انها تقوى على ان تفعل
في الوقت الواحد افعالا غير متناهيه فهو باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا
انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة وان اردتم
انها لا تنتهي الى حد الا ويكون قادرة بعد ذلك على الفعل فمسلم ولكن لا نم الكبرى
فان القوى الجسمانيه ايضا تقوى على افعال غير متناهيه بهذا المعنى فان القوى
الخياليه لا تنتهي في تخيل الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تخيل اشكال اخر بعد ذلك
فان قيل كل واحد من القوى الجسمانيه متى كانت باقية كانت قوية على الا فعال
لكنها يجب انتهاؤها الى العدم والقوى العاقلة ليست كذلك لما ذكرتم من امتناع
العدم عليها قلنا وسيأتي الكلام على دليله ان شاء الله تعالى ولئن سلمنا ان القوى العاقلة
تقوى على افعال غير متناهيه ابدا ولكن لا نم ان لا شئ من القوى الجسمانيه تقوى
على افعال غير متناهيه ابدا وما ذكروا البيان ذلك فسيجئ الكلام عليه ثم ان هذا
الدليل منقوض بالنفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها فانها قوى جسمانيه مع كونها

الانا لا نم ... الى الانتهاء ... العدم ... فلا نم ... القوة

فعال



كونها قويه على افعال غير متناهيه عندهم لا يقال نحن لا ندعى ان شيئا من القوى
الجسمانيه لا تقوى على افعال غير متناهيه اصلا بل نقول ان شيئا منها لا تقوى على
افعال من غير ان تفيض تأثير من العقل والقوى العاقلة تقوى على ذلك من غير
افاضة التأثير عليها من العقل فلا ينتقض الدليل بالنفوس الفلكيه لان قوتها
على التحريكات الغير المتناهيه لما تفيض عليها من تأثير العقل لانا نقول لا نم ان القوى
العاقلة تقوى على افعال غير متناهيه من غير ان تفيض عليها تأثير من العقل وما
لم لا يجوز ان يقال قوتها على الافعال الغير المتناهيه بسبب دوام الفيض عليها
من المفارق

الفصل الحادي والعشرون

في ابطال قولهم باستحالة الفنا على النفوس
البشريه واحتجوا عليه بوجهين الاول ان النفس الناطقة غير منطبعة في
الجسم كما ثبت فيما سبق بل هي مدبرة اله به لا كائنة فيه فاذا خرج الجسم بالموت
عن صلاحيه ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقيه
ببقاء العلة المفيضة لوجودها وهي المبادي المفارقة الممتنعة العدم وجوابه
انا لا نم ان النفس غير منطبعة في الجسم وما ذكروا عليه فقد عرفت ضعفها و
عدم تمامها ولئن سلم انها غير منطبعة في الجسم فلا نم انه اذا خرج الجسم بالموت
عن صلاحيه ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها فان البدن
لما كان له مدخل في حدوث النفس والا لكم لم يوجد قبل البدن جاز ان يكون
له مدخل في بقائها ايضا وقد يقرر هذه الحجة بوجه ابسط فيقال لو عدمت
النفس بعد وجودها لكان عدمها اما لذاتها او لغيرها او لا لسبب اصلا والكل باطل
فعدم النفس بعد وجودها وعدميا لا بد له من سبب بالضرورة واما انه
ليس لذاتها فلانها لو اقتضت عدمها لذاتها لما وجدت لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف
عنه واما انه ليس لغيرها فلان ذلك الغير لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عدميا

ان ما حققه

اما بطل ... اما انه ليس عدمها
بسبب اصلا فلان الحادث
سواء كان وجوديا ام

النفس الناطقة والعقول

لا جايز ان يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان قارن وجوده وجود النفس
لم يكون علة تامة لعدمها وان لم يقارن وجوده وجودها فلعدمه مدخل في
بقائها وكل ما هذا شانه فاما ان يكون لممانعتها ومزاحمتها على محلها او مكانها
مع ... او لا يكون والاول ظ سواء كان المانع المزاحم ضدا او لم يكن لان
هذا لا يكون الا فيما له محل كالاعراض او مكان كالاجسام وقد تبين ان النفس جوهر
ليس بجسم ولا جسماني والثاني بط ايضا فان ما لا يمانع بنفسه اما ان يستدعي في
جود ممانع او لا يستدعي فان لم يستدع فليس بعدم فانا نعلم قطعا ان العلة
المقتضية لوجود الشي اذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها لمزاحمته
على محل او مكان فلا بد ان يكون ذلك الشي موجودا معها وان استدعى وجود ممانع
فذلك محال لان وجود الممانع للنفس على المحل او المكان ممتنع لامتناعهما للنفس
فاذا امتنع وجود الممانع امتنع ما يستلزم وجوده ولا جايز ان يكون ذلك
الغير المعدم للنفس عدميا اذ لو كان عدميا لكان عدم شي لوجوده مدخل في وجوده
لان ما ليس له مدخل لوجوده في وجود الشي لا يوجب عدمه عدم الشي فذلك الشي
لا يجوز ان يكون علتها المقتضية لوجودها لان العلة المقتضية لوجودها هي المبادي
المفارقة وهي لا تنعدم لاستلزامه انعدام الواجب ولا العلل الثلث الباقية
لان النفس بسيط والا للموجب ولم يبق الا الشرط وذلك الشرط لا يخ من
ان يكون جوهرا او عرضا فان كان عرضا فاما ان يكون محله غير العقل والنفس
والكل بط اما كونه جوهرا فلانا نعلم قطعا ان الجوهر المباين للشي الذي يبقى بعد
لا يلزم من عدمه عدمه واما كونه عرضا غير قايم بالنفس فهو اولى من الجوهر
في ان لا يكون عدمه معدما لها واما كونه عرضا في النفس كالامور الادراكية و
الافعال والانفعالات البدنية فلان عدم هذا العرض اما ان لا يشترط في اعدام

معدما لها

لا



اعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن او يشترط فيه ذلك فان لم يشترط
فيه ذلك فاولى الاعراض بان يعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي يكون
كمالا للنفس فيلزم ان لا يبقى النفس العالمة الكامل مع البدن كمالا يبقى بعد ثبوته اذ لا
يتصور استقرار وجود الشي دون شرط ولو كانت كمالات النفس شرطا في وجودها
لكانت الاعراض المضادة لكمالاتها جديرة بان يعدمها ويبطلها كالجهل المركب
والانفعالات عن البدن فيلزم ان لا يبقى النفس شريرة مع وجود هذه الاعراض
المنافية للاعراض المكملة لها لا في حال تعلقها بالبدن ولا في حال عدم تعلقها والواقع
خلاف ذلك وان اشترط في كون عدم العرض القايم بها معدما لها قطع العلاقة بينها
وبين البدن فعلاقة النفس ليست علاقة حلول العرض في الموضوع او الصورة
في المادة او الجسم في المكان بل هذه العلاقة اضافة تابعة لوجود النفس وتغير
الاضافة لا يوجب تغيرا في الشي الذي هي له فلا يكون انقطاعها مبطلا للنفس
واذا لم يكن لقطع هذه العلاقة مدخل في عدم النفس على تقدير جوازه لم يكن
اعدام تلك الاعراض لها بسبب انقطاع العلاقة بل لذاتها فكان يجب ان تاثير
في ذلك الابطال بوجود العلاقة وعدمها فيعود هذا القسم الى قسم عدم اشتراط
قطع العلاقة وقد تبين بطلانه وجوابه ان يقال انه يجوز ان يكون المعدم
وجوديا ويكون اعدامها لممانعتها ومزاحمتها اما على محلها او مكانها قولهم
وقد تبين ان النفس ليست بجسم ولا جسماني قلنا قد عرفت انه لم تتبين
بادلتهم ما ذكروه لعدم تمام شي من تلك الادلة ولو سلم لكن لا نم ان المعدم الغير
الممانع على المحل او المكان لا يكون معدما قولهم ان العلة المقتضية لوجود الشي
اذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها لمزاحمته على محل او مكان فلا بد
ان يكون ذلك الشي موجودا دايما وانما يكون كذلك لو كان المانع منحصرا في الممانع

او لم يستدع وجود
ممانع على المحل او المكان

على المحل او المكان وهو جهم والالتزام انه لو كان عدميا لكان عدم شي لوجوده مدخل في
وجودها لجواز ان يكون امر مسعدوما فيه لا علما لشي والتفصيل فيه ان العدمي و
والوجودي قد يقالان بمعنى الموجود والمعدوم وقد يقال الوجودي لما يكون ثبوته
للموصوف بوجوده كالبياض والسواد والعدمي بخلافه كالامكان والحدوث
وقد يقال العدمي لما اعتبر في مفهومه العدم والوجودي بخلافه وقد يقال العدمي
بمعنى العدم فيكون الوجودي في مقابلة بمعنى الوجود فان اريد بالوجودي و
العدمي المعنى الاول فما ذكرناه من المنع متجه وكذا ان اريد بهما المعنى الثاني مع انه لا انحصار
لا شيا فيهما بهذا المعنى فلا يلزم من عدم كون المتقدم وجوديا وعدميا بهذا المعنى
انتفاء المعدوم راسا وكذا يتجه المنع المذكور ان اريد المعنى الثالث اذ لا يلزم
من اعتبار العدم في مفهوم الشي ان يكون ذلك الشي عدما لامر وان اريد المعنى
الرابع فلا انحصار فيهما بهذا المعنى فيجوز ان يكون المعدوم امرا آخر غير
الوجود والعدم مع ان ما ذكره في بيان كون المعدوم غير وجودي لا يناسب
هذا المعنى وان اريد بالوجودي الوجود وبالعدمي العدم كما يتبادر من
سياق الكلام فلا انحصار ايضا ولا نسلم ايضا ان الجوهر المباين للشي الذي
ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وهذه المقدمة انما تثبت اذا ثبت ان
الجوهر المباين للشي الذي ليس بعلة له لا يكون شرطا فاثباتها بها دور ويمكن
المناقشة فيه بانه ان العرض الغير القايم بالشي اولى من الجوهر المباين
في ان لا يكون عدمه علة حالها ثم قوله فان لم يشترط فيه ذلك فاولى الاعراض بان
يعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي يكون حالا للنفس كلام خطابي لا يقوم لاثباته
شبهة فضلا عن حجة وايضا لم لا يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس
من المبدء بحيث يلزم من انتفائه انتفاء النفس قطعا لما جاز ان يكون



ان يكون البدن بحصول حالاته شرطا مبدأ لوجود النفس من المبدء وما
الدليل على ان العلاقة بينهما اضافة تابعة لوجود النفس فقط وهو التدبير
والتصرف فيه هذا كله اذا جرينا معهم على اصلهم من نفي القادر المختار
واما على اصلنا فالمبدء مختار يعدم بمجرد ارادته والقول بان العدم نفي
محض لا يصلح اثرا للمختار قد عرفت ضعفه فيما مر وثانيهما انها لو كانت قابلة
للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة لان كل موجود
يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان بالضرورة قبل فساده باقيا بالفعل
وفاسدا بالقوة اي له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل
يقوم به ومحله لا يجوز ان يكون ذلك المحل هو النفس لانها لا يبقى عند الفساد
وما هو محل لاستعداد الفساد فهو قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند
حصول المقبول ليكون متصفا به والا لم يكن قابلا له فيلزم ان يكون للنفس
امر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها هو اما محل لها ايضا كالمادة
والصورة او جزء منها محل للجزء الاخر كالمادة للجسم على التقديرين يلزم كونها
مادية اما مركبة من المادة والصورة واما حالة في المادة فلا يكون النفس
مجردة هف فان قيل النفس حادثة ولا بد لها من استعداد قبل حدوثها
ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد ولم لا يجوز ان يكون ما هو محل لاستعداد
وجودها محلا لاستعداد عدمها قلت كون الشي محلا لاستعداد وجود ما هو مباين
القوام له او لاستعداد عدمه غير معقول بل الشي انما يكون محلا لاستعداد
وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعدا لوجوده فيه ومحلا لاستعداد
فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لاستعداد وجود السواد
وهو مستعد لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا

وهو بنفعل بالبدن
ويحكم بانه

بكماله للفساد

محل لاستعداد عدمه وهو تهيئ لعدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه
اذا فقد قيا بعينه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة
بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالاتها بواسطته فيكون البدن
محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها
في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها
من حيث انها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات
الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها
مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد
تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرج عن
المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها
على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات
ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه فان الاول
يجوز قيامه بالبدن دون الثاني والجواب انا لا نسلم ان القابل للفساد يجب وجوده
عند حصول الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك الشيء
يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل
معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد واذا حصل ذلك الشيء
في العقل وتصور العقل معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قايما به
في العقل على معنى انه يتصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج
شيء وقبول عدم قايم بذلك الشيء فيجوز ان يكون استعداد فسادها قايما بها
فلا يلزم كون النفس مادية ولو سلم ان القابل للفساد يجب وجوده عند
حصول الفساد ولكن لا نسلم انه يلزم منه كون النفس مادية وانما يلزم ذلك

ذلك لو كان محل استعداد فسادها جسما او مادة جسم وهو ممنوع ولم لا يجوز
ان يكون مجردا قايما بنفسه اما محلا للنفس او جزءا منها محلا لجزئها الآخر فلا يتعالى
اذا كان ذلك المحل الباقي مجردا قايما بنفسه كانت عاقلة لما ثبت ان كل مجرد قايم
بنفسه عاقل وكانت هي النفس لا محلا للنفس ولا جزءا منها محلا لجزئها الآخر
اذ لا معنى للنفس الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن هف ومع ذلك فالمطلوب
حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن لانا نقول لا نسلم ان كل
جوهر مجرد قايم بنفسه عاقل ولو سلم فلا نسلم لزوم كونها هي النفس فان النفس
هي التي يشار اليها بانا والمدبر في البدن مركبا من جوهر من احدهما حال
في الآخر ويكون كل منهما محلا عاقلا مع انه لا يكون شيء منها نفسا فلا يلزم
مطلوبهم لان مطلوبهم بقاء النفس بعد البدن لا بقاء جوهر مجرد عاقل
بعد البدن مطلقا والامام حجة الاسلام الغزالي قرر الوجه الثاني
بان كل ما ينعدم بعد الوجود فامكان انعدامه سابق على انعدامه كما
ان ما يحدث بعد العدم فامكان وجوده سابق على وجوده وكما ان امكان
الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشيء يكون امكانا بالاضافة اليه وكان
الشيء الذي يكون محلا لامكان وجود ما يحدث قابلا للوجود الطاري على
معنى ان عدم الامر المنعدم يكون عنه والقابل يجب اجتماعه مع المقبول
والامر الذي ينعدم لا يبقى موجودا مع العدم فتعين ان يكون فيه امر
يقبل العدم الطاري ويكون هو حامل امكان ذلك العدم قبل طريان العدم
فيلزم تركيب جوهر حامل امكان العدم والمنعدم عنه مع ان النفس بسيطة لا
تركيب فيها وان فرض فيها تركيب فنحن ننقل الكلام الى المادة التي هي الاصل
الاول اذ لا بد ان ينتهي الى الاصل لا يكون فيه تركيب من امور بعدمه غير متناه

ح وكونه مجردا فيه لا يجوز
الجوهر العاقل المتعلق
بالبدن اذا تعلق كان
ويجوز ان يكون المشار اليه بانا

ثم ذلك امكان العدم
وصف اضافي لا يقوم
الا بشيء يكون امكانا
بالاضافة اليه

فيستحيل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى بالنفس ثم قال ره ويمكن ان يقرر
هذا بصيغة اخرى وهي ان قوة الوجود للشئ يكون قبل وجود الشئ ولا يجامعه فان
قوة الابصار للسواد مثلا موجودة في العين قبل ابصار السواد بالفعل
فان حصل ابصار السواد بالفعل لم يكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة
عند وجود ذلك الابصار فلو انعدم الشئ البسيط لكان امكان العدم
حاصلا لذلك الشئ قبل العدم لان ما امكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو
ممكن الوجود فيجتمع في الشئ الواحد قوة وجوده مع حصول وجوده بالفعل
وذلك يؤدي الى ان يكون الشئ بالقوة والفعل معا وهما متناقضان ثم
قال ره ردا على ما ذكره من الدليل ومنشأ التلبيس وضعهم الامكان
وصفا مستدعيا محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه هذا ما ذكره وفيه نظر
اما اولا فلان ما اورده من التقرير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام
مع انه في غاية الركاكة والاختلال لان الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل
الفعل وعلى ما يقابل الوجوب والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الاول
والامكان في الثاني فان اريد بالقوة والامكان ما هو يقابل الفعل فلا نسلم
ان الشئ البسيط لو انعدم لكان امكان الوجود حاصلا قبل العدم قوله
فان ما امكن عدمه فليس بواجب الوجود لا يفيد المطلوب لان اللازم منه هو
امكان الوجود بمعنى مقابل الوجوب والامتناع وهو ليس بمطلوب والمطلوب
امكان الوجود بمعنى مقابل الفعل وهو ليس بلازم وان اريد ما هو مقابل
الوجوب والامتناع فلا فساد في اجتماعهما مع الوجود بالفعل بل يجب الاجتماع
لان الامكان بهذا المعنى لازم للماهية الممكنة لا ينفك عنها بحال واما ثانيا فلان
الظاهر من تقريره الاول ان ما ذكره استدلال بامكان عدم شئ عن آخر

[illegible]



آخر وامكان عدم شئ عن آخر وان لم يقتض وجود ذلك الآخر فقط بل يكفيه
امكانه لكن عدم الشئ عن آخر يقتضي كون ذلك الآخر محلا لما انعدم عنه قبل
الانعدام ثم كونه محلا لعدمه وقت الانعدام اذ عدم الوجود عما ليس محلا
له غير معقول ولا يتصور كون الشئ العدمي محلا لموجود خارجي فتعين كون
ذلك المحل موجودا خارجيا ولا يجزيه كون الامكان اعتباريا عقليا بل
الصحيح في الرد عليه ان يقال سلمنا ان امكان عدم الشئ عن آخر يستدعي
محلا يجامعه لذلك العدم كالجسم بالنسبة الى امكان عدم السواد عنه لكن
هذا الامكان انما يكون لما يتعلق وجوده بمحل واما ما لا يتعلق وجوده
بمحل فليس له الا امكان عدمه في نفسه ومحله ليس الا ذلك الشئ المنعدم واتصافه
بعدمه في نفسه وكونه قابلا له لا يقتضي وجوده مع عدمه اذ ليس معنى اتصاف
الشئ بعدمه في نفسه ان يبقى ذلك الشئ متحققا ويحل العدم فيه على قياس
اتصاف الجسم بالاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشئ ينعدم بطريان
الفساد على ما قررناه فيما سبق فان قلت كل حادث فهو متعلق الوجود
بالمحل لانه لا بد من استعداد سابق على وجوده ولا بد لذلك الاستعداد من
محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان الاستعداد امر وجودي
لا يجوز قيامه بالمعدوم ولا امرا مباينا لاستحالة قيام استعداد الشئ بما يباينه
فتعين ان يكون محله شيئا يتعلق به وجود الحادث وهو المحل فيتم الدليل
ويندفع الجواب قلت لا نسلم ان كل حادث لا بد له من استعداد سابق على
وجوده فانه مبني على ان المبدأ موجب لا مختار وقد عرفت انه غير ثابت
ولو سلم ان كل حادث لا بد له من استعداد سابق على وجوده فلا نسلم كونه
وجوديا ولئن سلم فيمنع قيامه بغير الحادث ولئن سلم ذلك فلا نسلم قيام استعداد

الفصل الثاني والعشرون

حادثة

بحلة فان النفس عندهم وليس استعداد وجودها قائما بمحلها اذ ليس لها محل
عندهم بل انما يقوم استعدادها بالبدن الذي يتعلق به النفس تعلق
التدبير والتصرف **الفصل الثاني والعشرون** في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر
الاجساد واعلم ان الاقوال الممكنة في امر المعاد لا يزيد على خمسة وقد ذهب
الى كل منها جماعة احدها ثبوت المعاد الجسماني فقط وان المعاد ليس
الا لهذا البدن وهو قول نفاة النفس الناطقة المجردة وهم اكثر اهل الكلام
وثانيها ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين الذين
ذهبوا الى ان الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وانما البدن آلة لها
يستعملها ويتصرف فيه لاستكمال جوهرها وثالثها ثبوت المعادين الروحاني
والجسماني جميعا وهو قول من اثبت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين
كالامام حجة الاسلام والحليمي والراغب وابي زيد الدبوسي وكثير من
المتصوفة ورابعها عدم ثبوت شيء منها وهو قول قدماء الطبيعيين
الذين لا يعتد بهم ولا بمذهبهم لا في الملة ولا في الفلسفة وخامسها التوقف
وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي
فيه اني ما علمت ان النفس هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها
او هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد [illegible] ولما كان الغرض ابطال
ما ذكره الحكماء فيما خالفوا فيه الشريعة المطهرة فلنقدم تقرير مذهبهم و
ما اعتمدوا عليه من شبههم التي بنوا عليها مذهبهم فنقول لهم في امر المعاد
مقامان الاول في اثبات المعاد الروحاني الثاني في نفي المعاد الجسماني اما المقام
الاول فتقرير كلامهم فيه هو انهم قالوا ان للنفس الانسانية لذة والما
روحانيين لان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك

بالغزالي صح



المدرك من حيث هو كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة
وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر ولكل قوة من القوى
البدنية كمالا وآفة يخصان بها فان للذائقة كمالا هو تكيفها بكيفية الحلاوة
مثلا سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية هو شيء حلو او كانت حادثة
في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان و
للباصرة كمال هو مشاهدتها الالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة
كمال هو استماعها الاصوات الرخيمة والنغم المتناسبة وللشامة كمال هو
ادراكها الكيفيات المناسبة وللامسة كمال هو ادراكها الملموسة النافعة اللذيذة
فكذلك للنفس الناطقة التي هو جوهر عاقل كمال وآفة يخصانها وكمالها ان
يتمثل فيها صور الوجود كله مبتدئا من المبدأ الاول جل ذكره وسالكا
الى العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام العلوية بهيئاتها وقواها
ثم ما دون ذلك الى ان يتمثل فيها صور جميع معلوماته المترتبة تمثلا
يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام وآفتها ان يكون متصفة
بضد ما هو الواقع ثم اورد عليهم ان تمثل المعقولات لو كانت كمالا للنفس
الانسانية لاشتاقت الى حصوله عند فقده والتذت به عند وجدانه و
تالمت بحصول الجهل المضاد له فان كل قوة يلتذ بكمالها وتشتاق الى
حصوله وتتالم بحصول اضداده كاشتياق القوة الباصرة الى النور
وتالمها بالظلمة واجابوا بان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات
الى المعقولات وبعدم الالتفات لا يحصل الشوق اليها عند فقدها والالتذاذ بها
عند وجودها واضداد الكمال ما كانت مستمرة الوجود وكانت النفس مشتغلة
بغيرها من المحسوسات لم يكن مدركة لها ووصول المنافي مع عدم ادراكه

للكيفيات المناسبة ولمسها الملموس صح

لا يوجب التألم به كالخدر اذا عرض على النار فانه لا يحس بالألم فاذا فارقت
البدن والخلاء عنها تشغله يشعر بالبلاء العظيم دفعة كالخدر المعرض على
النار اذا زال خدره بغتة ثم ان النفس اذا حصلت ما هو كمال لها في
حيوتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية فاذا فارقت عن البدن عند
خرابه وخروجه عن صلاحية تدبير العقل وكونه آلة لها ببطلان مزاجه
يبقى كمالها المكتسب فيها لان جوهر النفس الذي هو العلة القابلية لذلك الكمال
موجود بعد المفارقة لما عرفت فيما سبق من ان النفس باقية بعد خراب
البدن والعقول الفعالة التي هي العلل الفاعلية له باقية ايضا ومتى كانت
العلة القابلة والفاعلة للشيء موجودتين وجب حصول ذلك الشيء والا لزم
تخلف المعلول عن العلة التامة وهو ظاهر الاستحالة فثبت ان ما هو كمال
النفس حاصل لها بعد مفارقة البدن اذا حصلت حال تعلقها به ولا شك
في ان هذا الكمال خير بالنسبة اليها وانها مدركة لحصول هذا الكمال لها من
حيث هو كمال وخير فاذن هي ملتذة بذلك بعد المفارقة وكذلك حال
الالم فان النفس اذا عرفت في حيوتها الدنيا بالاكتساب النظري ان لها
كمالا ولم يكتسب بل اكتسب ما يضاده وهو الجهل المركب او لم يكتسب شيئا
منها بل اشتغلت بما صرفها عن الكمال من الامور الدنيوية واللذات الحسية
فاذا فارقت تألمت بنقصانها لاشتياقها الى الكمال الفائت عنها وعدم
الاشتياق في حيوتها الدنيا الى كمالها الفائت وعدم التألم بفواته لاشتغالها
عنه بالمحسوسات كما عرفت ثم ان اللذة الروحانية الحاصلة للنفس اقوى من
اللذات الجسمانية لوجوه الاول انه كلما كان ادراك الملائم بالقوى العقلية اشد
من ادراكه بالقوى الجسمانية والمدركات بالقوى العقلية اشرف من المدركات بالقوى



بالقوى الجسمانية كانت اللذة العقلية اقوى واتم من اللذة الجسمانية لكن
المقدم حق فالتالي مثله اما الشرطية فلان اللذة هي ادراك الملائم فاذا كان
المقدم حق اما الجزء الاول منه فلان القوى الجسمية لا يدرك الا السطوح والظواهر
منتشرة عليها والقوى العقلية لا تقتصر على ذلك بل يدرك ظاهر الشيء وباطنه فتميز
بين الماهية واجزائها وعوارضها وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي والبا
عندها كالنظر في الادراك ولا شك ان الادراك الذي لا يقتصر على شيء اقوى
من المقتصر عليه واما الجزء الثاني منه فلان مدركات القوى العقلية ذات الحق تبارك وتع
وما يليه من الجواهر العقلية والنفوس السماوية والحس لا يدرك شيئا من ذلك بل مدركاته
الاجسام والاعراض الحسية المتغيرة فبين المدركين في الشرف بون جدا
الا من تلك الاوجه انه لو لم يكن اللذة العقلية اقوى من اللذة الحسية لكان
حال البهائم من الحمير وغيره اماما وبالحال الملائكة او اطيب والتالي ظ
الفساد فالمقدم مثله الثالث منها ان لذة الغلبة ولو في امر خسيس كالشطرنج
والنرد وما يجري مجراهما من اللعب مؤثرة عند الانسان على اللذات البطنية
انها اقوى اللذات الحسية الذي يجاستظهارا في شيء من ذلك يوجب له ان يكون
غالبا اذا عرض له مطعوم او منكوح بجاد فضلهما وان لذة نيل الحشمة كالجاه
وغيره مؤثرة ايضا عليها فان كثير النفس عالي الهمة يختار ترك كثير من اللذات
الحسية على ذلك وان لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة
مؤثرة عند الكريم على لذة التمتع به وكل ما هو آثر عند شخص فهو الذ
بالقياس اليه فهذه اللذات الباطنة مستعلية على الحسية البتة واذا كانت
اللذات الباطنة وان لم يكن عقلية مستعلية على اللذات الحسية فالعقلية في استعلائها
عليها اولى قس على ذلك حال الالمين وتفصيل كلامهم في احوال النفوس

بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها عن البدن هو ان النفس ان اكتسبت الاعتقادات
الحقة فان لم تكتسب بمقارنة البدن هيئات ردية واخلاقا ذميمة يوجب الميل الى
الشهوات البدنية واللذات الحسية التذت بوجدان ذاتها كذلك التذاذا باقيا وابتهجت
بادراك كمالاتها ابتهاجا سرمديا كالمؤمن المتقي على راينا وان اكتسبت هيئات
ردية بملابستها للبدن ومباشرتها لرذايل المقتضاة لتجنبه وميلها الى المشتهيات
الفانية تالمت بما عطل واشتاقت الى مشتهياتها التي الفت بها وقد حيل بالموت بينها
وبين ما يشتهي فيكون كالعاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ولكن هذا
التالم لا يدوم بل يزول اخر الامر لان سبب الهيئات التي حصلت لها بملابسة الامور البدنية
وهي يزول بزوال ما استفيدت منه من الامزجة والافعال وهذه الهيئات مختلفة
في شدة الرداءة وضعفها وسرعة الزوال وبطوءه وتختلف التعذيب بها بعد الموت
في الكم والكيف وهذا كالمؤمن الفاسق على راينا وان لم تكتسب الاعتقادات الحقة
فان عرفت بان كمال النظري ان لها كمالا تالمت بعد المفارقة لاشتياقها الى
الكمال الغائب عنها سواء اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة له من
حيث الماهية وان كانت معترفة من حيث الانية واشتغلت بامر فيها عن اكتساب
الكمال مما ليس بضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء لكنها تكاسلت
في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه واسوءهم حالا هم الذين اكتسبوا
ما يضاد الكمال لانهم يتعذبون دائما بخلاف الباقين ثم ان هولاء الثلثة ان
تلطخت بهيئات بدنية ردية تالمت بها ايضا على حسب رداءة تلك الهيئات وان
لم تتلطخ لا يكون لهم تالم بهذا الوجه لكن التالم الذي بسبب تلك الهيئات لا يدوم
لزوال تلك الهيئات الموجبة له وان لم تعرف بان كمال النظري ان لها كمالا فان
تلطخت بهيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن تالمت مدة بقاء تلك الهيئة على



على حسب رسوخها منها ثم يزول التالم بزوال تلك الهيئة وان لم تتلطخ فهي من
اهل السلامة وان لم تكن من اهل السعادة لخلوها من اسباب التالم و
الالم والخلاص فوق الشقاء وهي في سعة من رحمة الله تعالى والنفوس التي بهذه
الصفة هي نفوس البله وهم الذين تغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال
ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصلحى من الزهاد وبعضهم ذهبوا الى ان امثال
هذه النفوس تتعلق باجسام اخر لانها لا يجوز ان يكون معطلة من الادراك
اذ لا معطل في الوجود ولا تدرك غير الجسمانيات حتى تستغني في ادراكها عن جسم
يكون موضوعا لتخيلاتها ولا فعل لها غير الادراك فلابد من ان تتعلق باجسام
اخر لا على ان النفس بعد المفارقة عن البدن يصير منشأ لجرم اخر مدبرة له
فان ذلك عين مذهب التناسخ وهم لا يقولون به بل على ان ذلك الجرم يكون
موضوعا لتخيلاتها فان التخيل لا يمكن الا باله جسمانية ثم تتخيل الصور التي
كانت معتقدة عندها فان كان اعتقادها في نفسها وافعالها الخير شاهدت
الخيرات الاخروية على حسب ما اعتقدتها في حيوتها الدنيا والا فشاهدت العقاب
كذلك والجسم الذي يتعلق به هذه النفوس اما اجرام سماوية او اجرام متولدة
من الاهوية والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا ثم انه
اضطرب قول الشيخ ابي علي في قدر العلم الذي يحصل به السعادة الاخروية
ففي بعض كتبه اكتفى بالتعقل بالخارجيات وفي بعضها قال فاما قدر العلم الذي
يحصل به هذه السعادة فليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب و
انا اظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها
تصديقا يقينيا برهانيا ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية التي لا يتناهى
ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبدا

بالمفارقات صح

العلل الغائية

الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيب وتتصور الغايات وكيفيتها وتحقق
ان اللذات المتقدمة على الكل التي وجود تخصها لخصته والى آخر تخصها وانها كيف يعرف حتى
لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف تنسب ترتيب الموجودات اليها ثم كلما ازداد
الناظر استبصارا ازداد السعادة استعدادا وكانه ليس يتبرأ الانسان عن هذا
العالم وعلائقه الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق لما
هنالك فصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة هذا جملة ما يقولون في امر المعاد الروحاني
واعترض عليهم بانا لا نسلم ان اللذة ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث
هو كذلك وتحديدها به لا يدل على ان اللذة ما ذكروا انما يلزم لو كان حدا لها بحسب نفس
الامر وهو ممنوع وعدم انفكاك احد عن الآخر لا يدل على الاتحاد على ان عدم الانفكاك
ايضا ممنوع والاعتماد على التجارب الظنية غير مفيد لان الاستقراء وان كان
لاكثر الجزئيات لا يفيد العلم لجواز وجود جزئي حاله بخلاف ما وجد بالاستقراء
لا يقال عدم الانفكاك ضروري حاصل بالتجربة لا نظري يستدل عليه بالاستقراء ليتوجه
عليه ما ذكر لانا نمنع الضرورة وان دليل يدل عليها ثم ان سلمنا ان ادراك
ما هو كمال لذة في الجملة ولكن لا نسلم ان كل ادراك لكل ما هو كمال لذة بل اللذة
انما هو ادراك الكمال الجسماني فان ادراك الكمال الجسماني يجوز ان يكون
مخالفا بالحقيقة لادراك الكمال الغير الجسماني ولا يلزم من كون احدهما لذة كون
الآخر كذلك ولو سلم ان ادراك الكمال مطلقا جسمانيا كان او غيره لذة ولكن
لا نسلم ان النفس باقية بعد خراب البدن وما استدلوا به عليه فقد عرفت ضعفه
ولو سلم بقاؤها بعد خراب البدن لكن كونها قابلة للصور العقلية ممنوع لجواز
ان يكون قبولها مشروطا بتعلقها بالبدن ولو سلم كونها قابلة للصور
العقلية لكن لا يلزم حصول الصورة العقلية فيها وانما يلزم لو كان الفاعل

الفاعل موجبا لا مختارا وهو ممنوع ثم ان ما ذكروه معارض بان النفس قبل الموت
عالمة ببعض المعلومات فلو كانت اذا كانت تنقطع اللذات لكانت ملتذة بها
كانت عالمة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن او استغراقها في اللذات الجسمانية
مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله
وايضا اللذات الجسمانية اضعف من اللذات العقلية عندهم بل لا نسبة للذات
الحسية الى اللذات العقلية عندهم فكيف يمكن جعل العوارض البدنية على ضعفها
مانعة من تلك اللذات العقلية النفسانية وقد يجاب عنه بانهم لم يقولوا ان اللذة
ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات
العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط ثم انه ان استجمع الشرائط
فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا
الا مسائل معدودة يبتهجون بها ابتهاجا في بعض صرف الاشتغال بمذاكرتها
على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعوم ما او منكوح ما هذا ثم قولهم
ان الالم الذي يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة الهيئات الردية التي اكتسبتها
بملابسة البدن يزول عاقبة الامر بزوال تلك الهيئات لا يستقيم على اصولهم فان
القابل لتلك الهيئات النفس والفاعل لها هو المبادي المفارقة وعندهم ان العلة
القابلة والفاعلية للشيء اذا كانتا موجودتين وجب وجود ذلك الشيء كما ذكروه
في بقاء الكمالات العلمية فكيف يجوز زوال تلك الهيئات حتى يزول بزوالها الالم
الحاصل بسببها وكونها حاصلة بملابسة الامور البدنية من الافعال و
الامزجة لا يوجب زوالها لان ما ذكر من ملابسة الامور البدنية معد
لحصول تلك الهيئات وانعدام المعد وطول العهد به لا يوجب انعدامها وقد
يجاب عنه بان النفس بمفارقة البدن لم تخرج عن ان يكون منفعلة عن حركة

يبتهجون

ويؤثرونه

السماويا فانى فى عالم النفوس كلها مستند الى الحركات الفلكية واقلها
ما تعلم من تلاحق النفوس المفارقة للابدان قدرنا بعد قرن على الدوام
والاستمرار ولا يبعد ان يكون التلاحق المذكور موجبا لاحوال تجدد لكل
نفس من النفوس المفارقة او لبعضها يوجب تلك الاحوال استعداد الزوال تلك
الهيئات عنها فيزول عند تمام استعداد له بزوالها وليس كل ما حدث عن علة
فى قابل واجب الدوام والاستمرار بدوام الفاعل وذات القابل بل قد
يزول عن القابل وان كان ذات القابل باقيا كما فى الكون والفساد و
رد هذا الجواب بانه كما جاز زوال ان يزول زوال الهيئات النفسانية
فى الجملة بزوال استعداد النفس جاز ان يزول ادراكاتها ايضا فلا يحصل
الجزم باستمرار اللذة ابدا فى النفوس التى حصلت الاعتقادات المطابقة
ولا الجزم باستمرار الالم فى النفوس التى حصلت لاعتقادات الغير المطابقة
ثم فرقهم بين الجاحدين والمهملين والمعرضين بان الم الجاحدين
مؤبد دونهما غير صحيح لان سبب الالم فى الاقسام الثلثة هو الشوق الى
الكمال الغايت ولا فرق بين الثلثة فى هذا السبب فما الذى اوجب
انقطاع عذاب البعض دون البعض والحكم بانقطاع شوق المهملين و
المعرضين دون الجاحدين تحكم بط فان قلت الفرق بين فان الجا
فيهم اعتقادات بطة مضادة لكمالهم دونهما قلت الاعتقادات المضادة
للكمال ليست بمستندة الى البراهين فلم لا يجوز زوالها ولم تحكم بوجوب
بقائها حتى يدوم التعذب بسببها وايضا فان المشتاق الى الشىء غير الواصل
اليه انما يكون معذبا اذا كان جازما بكونه غير واصل والنفوس ذوات
العقايد البطة قبل المفارقة تعتقدون تلك الاعتقادات علوما فان بقى



فان بقى هذا الاعتقاد بعد المفارقة لم يتالم بفقدان الكمال اذ لا شعور له
بفقده لان الفرض انه بقى اعتقاد كون اعتقاداتها البطة علوما وان لم
يبق بل زال هذا الاعتقاد فيجوز زوال تلك الاعتقادات البطة ايضا فلا فرق
فقد يحصل بها الالم السرمدى وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكون
تلك الاعتقادات علوما ولا يلزم منه نفى التالم لان تالمها ليس للاشتياق
الى الادراك بل لانها لما اعتقدت ان ما ادركته من الامور الغير المطابقة للواقع
كمال ومطابق للواقع ورقبت الوصول اليه ما ادركته فانها لا محالة تتعذب
بعد الموت ما رقبته فتخيب وتصير معذبة بفقدان ما رقبت الوصول اليه
وفيه نظر لان اللذة عندهم كما مر ادراك ونيل لوصول ما هو كمال
وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير فاين قولهم عند المدرك
على ما صرحوا به هو ايذان ان المعتبر فى اللذة كماليته وخيريته فى
اعتقاد المدرك لا فى نفس الامر حتى لو لم يكن الشىء كمالا وخيرا فى نفس الامر
لذلك المدرك وهو يعتقد كماليته وخيريته يلتذ به فلو لم يزل لصاحب
الجهل المركب اعتقاد ان ما ادركه حق مطابق للواقع لزم ان يلتذ
بما ادركه فيكون من اهل السعادة فلا اقل من ان يكون له لذة مخلوطة
بالم فقدان ما رقب الوصول اليه ولا يقولون به بل يزعمون ان الم الالم
الشديد الذى لا الم فوقه ثم ان نفوس البله والصلحاء قد اعتقدت فى حيوتهم
الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف يكونون من
اهل السلامة ويمكن ان يقال هم لا يعتقدون ان للنفس كمالا فلا يكون
لهم شوق الى الكمال الغايت فيكونون من اهل السلامة بل من اهل السعادة
على ما يليق بحالهم كما يراه بعضهم ثم استدلالهم على تعلق امثال تلك النفوس

باجرام اخر ثانيها ان لم يتعلق تكون معطلة ولا معطل في الوجود ام لمقدمتيه
ثالثها بنحو بذواتها ووجوداتها فلا يكون معطلة عن الادراك وسلب التعطل
عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه
فهو في حيز المنع وايضا جعل جرم الفلك آلة لتخيلات نفوس البشر والصلحاء
غير مستقيم لان اجزاء الفلك متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة
لبعض تلك النفوس اولى من البعض فاما ان يكون كل جزء منها آلة لكل
واحد من النفوس او لا يكون شيء منها آلة لشيء من تلك النفوس والقسم الاول
ظاهر الاستحالة فتعين الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعة لتخيلاتها و
بالجملة فاكثر ما ذكروا في هذه المسئلة ظنون وتخمينات لا يليق بالمواضع
العلمية ثم انا نقول لا ننكر على الحكماء من جهة انهم اثبتوا المعاد الروحاني
واللذات والالام العقليين وكونها اعظم من الحسيين فان المحققين
من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن ان يوجد في كلام الله تع
وكلام رسوله ما يشير الى ذلك وانما ننكر عليهم من جهة انهم انكروا المعاد
الجسماني واللذات والالام الجسمانية في الدار الاخرة على ما دل عليه كتاب
الله تع وكلام رسوله عم في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لارتكاب
تأويلها وصرفها عن ظاهرها قال الامام الرازي رح انا لا ننكر اللذة
العقلية ولا انها اقوى من غيرها ولكن ذلك مما لا يمكن اثباته بالادلة العقلية
وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب انكاره فان احدا لو حاول
الدلالة على طعوم الاشياء وروايحها لتعذر ذلك عليه مع ان الحس يشهد بثبوتها
وهذه اللذات العقلية من هذا القبيل ولا سبيل الى التصديق الجازم بها
الا بالوصول اليها وكل من كان انقطاعه عن العلايق الجسمانية وانجذابه الى



المعارف الالهية اتم كان حظه منها اوفر ولقد رزق الله تع منها في المنام واليقظة
مرة بعد اخرى ما قوى ايماننا بها وسكن نفوسنا اليها والظاهر من الحكماء انهم
ما ذكروا الوجوه التي حكينا عنهم الا لتكون جارية مجرى المنبهات والمشوقات
وانا ازيد عليها فاقول الكمال لذاته محبوب بالاستقراء فان كل حرفة ننسب
او فضيلة فان الكامل فيها راجح في الحب على الناقص فكما ان مراتب الكمال كثيرة
فكذا مراتب الحب كثيرة ولما كان الكمال الاقصى ليس الا لله تع فالحب الشديد
ليس الا له ثم ان شدة الحب يفيد حالتين مرتبتين الغفلة عن غير المحبوب
والالتذاذ بادراك المحبوب ويدل عليه الاستقراء فثبت ان حب الله تع
لا بد وان يورث من هاتين الحالتين واصحاب الذوق يسمون الغفلة
عما سوى الله فناء وكما ان الكامل بالنسبة الى الاكمل لا يعد كاملا كذلك
حب الكامل بالنسبة الى حب الاكمل لا يسمى حبا كاملا ولذلك لا يبلغ الحب الشديد
الا بالله تع فلا تطمئن القلوب الا بذكره كما قال عز من قائل الا بذكر الله
تطمئن القلوب والذي يظنه الاعادي من ان العلم بالامور العقلية كلها
اسباب اللذة العقلية فهو خطاء بل اللذة لا تحصل الا من العلم بالله تع
والاستغراق في محبته ثم ان العلم بالله تع كما لم يحصل للعقول البشرية
الا بواسطة العلم بافعاله فكلما كان العلم بها اكثر والاطلاع على حكمته اتم
كان حبه والالتذاذ بحبه اتم قال تع فهذا ما عندي في هذا الباب والله اعلم
بالصواب واما المقام الثاني فتقديره هو انهم قالوا الابدان البشرية يعدم
بصورها واعراضها بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية
المتفرقة المختلطة باجزاء العناصر ثم انها لا تعاد اصلا وما ورد به الشرايع
من اثبات المعاد الجسماني واللذات والالام الجسمانية في الدار الآخرة امثال

ضربت على حذو افهام الخلق لبيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان لان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلايق واكثرهم قاصرون عن فهم المعاد الروحاني والكمالات الحقيقية واللذات العقلية وذلك كالايات المشعرة بالجهة والجسمية قلنا انما يصار الى التاويل والصرف عن الظاهر اذا امتنع الحمل على الظاهر كما في الايات المشعرة بالجهة والجسمية فان الادلة العقلية والبراهين القطعية دلت على امتناع الجسمية والجهة فوجب صرفها عن الظاهر واما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلا عن الدليل القاطع بل اكثر الايات والاحاديث الواردة في ذلك يمتنع حملها على التشبيه والتمثيل يشهد بذلك تتبع كتاب الله تع وسنة رسوله وشبههم في امتناع المعاد الجسماني كثيرة منها ان المعاد الجسماني اما بان يعدم الله تع الابدان واجزائها بالكلية ثم يوجدها بعينها او بتفرق اجزاءها ثم يجمعها ويعيدها الى الحيوة وكلاهما يتضمن اعادة المعدوم بعينه اما الاول فظ واما الثاني فلان الانسان المعين مشارك لساير الناس في الانسانية ويمتاز عنهم في تعينه وتشخصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد من الاشخاص يجب ان يكون زايدا على ماله من الانسانية وذلك الزايد لابد ان يكون صفة قايمة به فعند تفرق الاجزاء لابد وان ينعدم تلك الصفة فلو اعاد الله ذلك البدن المتشخص فلابد وان يعيد تشخصه الذي انعدم والا لم يكن معيدا لذلك الشخص وهو خلاف الغرض فيلزم اعادة المعدوم بعينه وهي مستحيلة اما اولا فلان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود اذ لابد في الحكم عليه بصحة العود من الاشارة اليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة عوده



عوده صحيحا واما ثانيا فلانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة واما ثالثا فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها فرورة ان الموجود مقيدا بكونه في هذا الوقت غير الموجود مقيدا بكونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول فكذا الملزوم واما رابعا فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء بدلا عنه ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لاستلزامه عدم التميز بين المبتدا والمعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض لانا نقول لانم ان ذلك يتضمن اعادة المعدوم بعينه ولم لا يجوز ان يكون تشخص زيد عبارة عن تشخصات اجزائه الاصلية الباقية من اول العمر ويكون بعينها تلك الاجزاء باقية بعد التفرق وزوال الحيوة والخلقة والشكل العارضة للمجموع فاذا جمع الله تع تلك الاجزاء وجعلها حية فقد اعاد زيدا من غير ان يكون هناك اعادة المعدوم بعينه ~~وما ذكر من الوجوه~~ لانا نقول لو كان الامر على ما ذكر لكان من الواجب ان يقول عند موت شخص وتفرق اجزائه العنصرية النارية والهوائية والمائية والارضية انها عين ذلك الشخص اذ لم يعتبر في تشخصه الا تلك الاجزاء وتشخصاتها التي لم ينعدم شيء منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة والجواب انا لانم امتناع اعادة المعدوم بعينه وما ذكر من الوجوه على بطلانه مدفوع اما الاول فلانا لانم ان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود قوله اذ لابد في الحكم عليه من الاشارة اليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية

قلنا ان اريد انتفاء الهوية مطلقا في الخارج وفي الذهن فمم وان اريد
في الخارج فمم ولكن لا يلزم من انتفاء الهوية في الخارج امتناع الاشارة اليه
فان التميز والتشخص عند العقل كاف في الاشارة العقلية وهي كافية في صحة الحكم والاحتياج
الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج ولو سلم فامتناع الحكم
عليه بصحة العود لانتفاء الاشارة اليه لانتفاء الهوية لا يستلزم امتناع العود
بجوازه ووقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يكون متصورا ويحكم عليه بشيء من
الاحكام واما الثاني فلانا لا نسلم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بحسب الوقتين لانه
لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود
في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومآله راجع الى تخلل العدم بين
زماني وجوده واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا يكفي اعتبار
التغاير في الوجود بحسب زمانيه واما الثالث فلانا لا نسلم كون الوقت من
المشخصات فان كل احد يقطع بان ثيابه وكتبه اليوم هي بعينها التي كانت
بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة واما الرابع فلانا لا نسلم
الشرطية بل وجود المثل بالمعنى المذكور ممتنع اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان
بتشخص واحد فيكون الشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون شخصا لان
مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا فان قلت الحكم بامتناع
اعادة المعدوم ضروري وما ذكر من الوجوه في صورة الادلة منبه لا براهين
قلت هم كيف وقد قال بجوازه جم غفير من العقلاء غير مسموعة ثم ان سلم
امتناع اعادة المعدوم بعينه ولكن من المحتمل ان يقال الانسان هو الاجزاء
الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره وتلك الاجزاء قليلة جدا وهي المسماة بالروح
فعند حضور الموت بامر الله تعالى الملائكة يقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة

امتناع ح

ودعوى الضرورة ممنوعة كيف وقد قال بجوازه جم غفير من العقلاء ح



بالحقيقة من غير ان يقع فيها تفرق وتبدل وتغير فلا يلزم اعادة المعدوم اصلا
ومنها انه لو اكل انسان انسانا وصار غذاء وجزءا من بدنه كما يقع في ايام
القحط بل نقول لا حاجة فيه الى هذا الغرض فانك اذا تاملت ظاهر البرية
المعمورة علمت ان ترابها جثة الموتى وقد حصل فيها النبات واكلها الدواب و
والكلناها وايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب
فاكلناها فالاجزاء الماكولة اما ان يعاد في بدن الاكل او في بدن الماكول
واياما كان لا يكون الاخر بعينه معادا بتمامه وايضا لا سبيل الى جعلها
جزءا من كل منهما والعلم به ضروري ولا اولوية بجعلها جزءا من بدن
احد دون الاخر بقي ان لا يجعل جزء الشيء من ذينك البدنين وذلك
يبطل الاعادة بمعنى جمع الاجزاء والجواب ان المعاد هو الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر والاجزاء الماكولة فضلة في الاكل فيجعل جزءا
من الماكول من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يكون الاجزاء
الاصلية من الماكول يستحيل دما ثم منيا في الاكل ويحصل منه مولود
فيكون الاجزاء الاصلية من الماكول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود
المحذور قلت لا نسلم فساده في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ
الاجزاء الاصلية لشخص من ان يصير اجزاء اصلية لشخص اخر لا يقال
الابدان الماضية غير متناهية والاجزاء العنصرية التي يجعل مادة
لبدن الانسان متناهية فلا بد ان يكون الاجزاء الاصلية لبدن
اجزاء اصلية لابدان اخر لانا نمنع كون الابدان الماضية غير متناهية
فانا قد ابطلنا فيما سبق ادلة قدم العالم وايضا الاجزاء الاصلية
التي هو الانسان في الحقيقة يقبضها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور

جثة ح

الموت فلا تتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات
والثمار والحبوب ومنها انه لو صح الاعادة بالتفسير المذكور لصح ان يكون
الانسان من غير اب وام والتالي بط فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهر و
اما بطلان التالي فلانه لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه ان يكون
تكونه لا من الاب والام وذلك سفسطة والجواب انا نحن نعلم بالضرورة
ان العناصر ما لم تستحل في الاطوار بان يصير مثلا نباتا ثم ياكله
الحيوان ثم ياكله الانسان او نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان
ثم ياكله ويستمريه فيصير دما ثم منيا ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير
فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا والجواب انا لا نم بطلان التالي
قوله اولا لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه قلنا
ان اريد بالجواز في قوله لجاز في كل انسان نراه الامكان الذاتي
فنم ولا سفسطة وان اريد تردد الذهن فنم فان النفس قد
علمت بالعادة ان الانسان الموجود الآن انما يتكون من الاب
والام فاذا خرق الله تعالى العادة بايجاد من غير اب وام سلب
هذا العلم عن العقل ولا تخلق وقوله ثانيا نحن نعلم بالضرورة
ان العناصر ما لم تستحل في الاطوار بان تصير نباتا صالحا لان
يكون غذاء للانسان ثم ياكله ويستمريه ويصير دما ثم منيا ثم
يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا
نم بل المعلوم لنا هو ان العناصر اذا استحالت في الاطوار المذكورة
تصير انسانا واما انه لا يكون الا بهذا الطريق فلا علم لنا به فلعل هناك
طريقا آخر او طرقا متعددة لا نعلمها لعدم مشاهدتنا اياها وقد ورد

انسانا م



ورد في بعض الاخبار انه يعم الارض مطر في وقت البعث
قطراته تشبه النطف وتختلط بالتراب فلا بعد في ان يكون
في الاسباب الالهية امور جارية مجرى ما ذكر فان في خزانة
المقدور غرايب وعجايب لا يعلمها الا الله تعالى وليس انكار
الا كانكار ساير الشاذة الوجوه الخفية الاسباب كالسحر والنيرنجات
والطلسمات ومنها انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون
عود الارواح الى الابدان في عالم العناصر وهو القول بالتناسخ
وانه بط او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو ممتنع
لانه لو صح انخراقها لتحركت الاجزاء المنخرقة عن مواضعها عند نفوذ
الخارق فيها بالحركة المستقيمة وتحركت الى مواضعها عند خروج
الخارق عنها بالحركة المستقيمة ايضا وهو ممتنع على الافلاك لانها
لا يكون الا عن الجهة او الى الجهة فيكون الجهة متحددة لا بها وقد
ثبت ان الجهة انما تتحدد بها او في عالم آخر وهو ايضا بط لامتناع
وجود عالم آخر غير هذا العالم اذ لو وجد عالم آخر تحصلت في
ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحدد الا بالمحيط والمركز
والمحيط يجب ان يكون بسيطا والبسيط لا بد ان يكون شكله
الكروي فيجب ان يكون ذلك العالم كرة ايضا فيتعرض بينهما خلاء
سواء كانتا متلاقيتين او متباينتين اذ الكرتان لا تتلاقيان
الا على نقطة واحدة وانه مح وايضا لو كان في الوجود عالمان لكان
في كل واحد منهما ارض وماء وهواء ونار فيلزم ان يكون
للاجسام المتفقة الحقايق احياز مختلفة بالطبع او يكون هناك
امكنة مح

الاشياء ذات الوجوه
سخ
الكرة
فيحصل الخلاء بين العالمين مح

فيه ... ايم وكل منها مستحيل والجواب لا نسلم ان القول باعادة الارواح
الى الابدان في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون تناسخا
لو قلنا باعادتها في ابدان اخر ولا نسلم امتناع انخراق الافلاك
فان الدليل الذي تمسكوا به على تقدير تمامه انما يدل على امتناع
الانخراق في محدد الجهات الذي هو الفلك الاعظم لا في سائرها ولا نسلم
ايضا امتناع وجود عالم اخر سوى هذا العالم فان ما ذكر في
بيان امتناعه من المقدمات غير مسلم عندنا فانا لا نسلم ان الجهات
انما تحصل بالجسم المحيط ولئن سلم لا يجوز ان يكون بالفاعل
المختار ولا نسلم ان المحيط يجب ان يكون بسيطا ولا نسلم امتناع
الخلاء وما ذكر من الدليل على امتناعه فغير تام على ما عرف
في موضعه ولو سلم امتناع الخلاء لكن الخلاء انما يلزم لو لم يكن
وجود العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم او كان وجود العالم
الاخر مع وجود هذا العالم ولكل منهما فانه يجوز ان يكون الفلك
الاقصى بما فيه من الافلاك والعناصر مذكورا في ثخن فلك اخر ويكون
في ثخن ذلك الف الف كرة كل منها مثل الفلك الاقصى بما فيه من الافلاك
والكواكب والعناصر فان العقول البشرية عنه واقفة الا على
القليل من احوال المخلوقات ومن حاول تقدير ملك الله تعالى وملكوته
بمكيال عقله فقد ضل ضلالا مبينا ونجوز ايضا ان يعدم الله تعالى
هذا العالم ويوجد بدله عالما آخر وامتناع اعدام العالم بالكلية مبني
على قدمه وقد عرفت فيما سبق ضعف ادلتهم في ذلك وعلى هذين
الوجهين لا يلزم من وجود عالمين تشكل كل واحد منها كرة ووجود

الفلك



وجود الخلاء ولا نسلم انه يلزم ان يكون للاجسام المتفقة الحقايق
امكنة مختلفة بالطبع وانما يلزم ذلك لو كان لكل واحد من عنصر
احد العالمين مساويا في الحقيقة لعنصر العالم الاخر وذلك ممنوع
فانه يجوز ان يكون نار احد العالمين وان شاركت نار العالم
الاخر في الحرارة واليبوسة والبعد عن المركز والقرب الى المحيط
لكنهما يكونان مختلفين في الصور المقومة المستلزمة لاختلا فهما
في الماهية والحقيقة فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك
في الملزومات وكذا القول في العناصر الثلثة الباقية ولو سلم اشتراكها
في الصورة المقومة لكنها لا يلزم منه الاتحاد في الحقيقة لجواز اختلافها
في الحقيقة ح لاختلافها في الهيولى ومنها انه لو ثبت المعاد الجسماني
فاما ان يفنى ويموت تلك الابدان كالابدان التي في النشاة الاولى
والقائلون بالمعاد الجسماني لا يقولون به او تبقى معه ابدا وذلك
مح لان بقاها موقوف انما يتصور اذا كانت القوى البدنية مفيدا
اثارا غير متناهية في المدة وذلك مستحيل لانها قوى جسمانية وكل
قوى جسمانية لا تفيد اثارا غير متناهية لا في المدة ولا في العدد
اى القوى الحالة في الجسم لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه
سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا ان تفعل
عددا غير متناه سواء كان في زمانه متناهيا او غير متناه لان
التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور على انه كلما كان
الجسم اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر
وهو قوي لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها

ويحكم الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة
فاذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسما من مبدا معين ثم تحريكه
جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك
القوة بعينها ومن ذلك المبدا بعينه لزم ان يتفاوت منتهى
حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون
المعاوقة فيه فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء
حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقدار
على مقدار الاصغر اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير
الطبيعي يختلف باختلاف القابل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم
مقدارا كان الطبيعة فيه اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية
المتشابهة انما يختلف باختلاف محالها في الصغر والكبر لكونها متجزية
بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان
ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير
والكبير بالطبع من مبدا معين لزم التفاوت في الجانب الاخر
ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة
الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة
جسميتها والجواب ان يقال لا نم ان بقاءها موقوف مع قولهم لانه انما
يتم هو اذا كانت القوى البدنية تفيد اثرا غير متناه في المدة
مبني على تاثير القوى البدنية في الافعال المنسوبة عليها وذلك ممنوع
فانه لا تاثير للقوى الجسمانية عندنا اصلا في الافعال المترتبة عليها
وانما الكل بخلق الله تعالى وليس لهم على تاثير تلك القوى في تلك الانفعال



الافعال دليل يعتد به كما عرفت سابقا ثم لو سلم ان لها تاثيرا في تلك
الافعال فلا نم استحالة ان تفيد القوى البدنية اثرا غير متناه في المدة
والعدة وما ذكروا من الدليل عليه مدفوع اما اولا فلا نتقاضه
بالقوى الفلكية فانها تحرك اجرامها تحريكات غير متناهية عندهم مع
كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا يستند الى
تعقل كلي حتى يكون محركها جوهرا مجردا لان نسبة التعقل الكلي الى جميع
جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به ارادة وجود بعضها دون بعض و
الا لزم الترجيح بلا مرجح بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب
عليها ارادات جزئية والادراكات الجزئية لا يستند الا الى القوى الجسمانية فيكون
محركها جسمانية مع لانها مع حركاتها فان قلت المبادي لتحريك
الافلاك هي نفوسها المجردة الا ان ادراكها للجزئيات لما كان بواسطة
نفوسها المنطبعة في اجرامها كانت واسطة في صدور تلك الافعال
عن النفوس المجردة فلم يكن القوى الجسمانية مؤثرة تاثيرا غير متناه
فلا ينتقض الدليل بها قلت المباشر القريب للحركات الفلكية عندهم
هي القوى الجسمانية المنطبعة في اجرام الافلاك لا نفوسها المجردة الا
ان مباشرتها لها انما هي بواسطة انفعالات غير متناهية من المبدا
المفارق فانهم ذهبوا الى انه يتجدد منه في القوى الجسمانية امور
متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوى حركات غير متناهية في ذلك
الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوى لو انفردت بل على انها تنفعل
دائما عن المحرك العقلي ويفعل بانفعالاتها فالتحريكات الغير المتناهية
عن القوى الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية هي صورة

اصلاح

مادركه

النقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل المذكور لم يجز التحريكات الغير
المتناهيه من قوى جسمانيه بواسطة الانفعالات الغير المتناهية
ايضا فانا اذا فرضنا كل القوى تحرك جسما بواسطة الانفعالات حركات
غير متناهيه من مبدا ما مفروض وبعضها تحرك جسما اخر من ذلك
المبدا ايضا بواسطة الانفعالات لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة
ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع الحركة الحاصلة منه فيلزم
انقطاع حركة كل القوة ايضا فان قيل هذا النقض انما يتم لو كان
جزء القوى مستعدا لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوى وهو ممنوع قلنا
هذا الدليل انما يجري في القوى البسيطة المتشابهة الاجزاء فيكون جزء
القوى مستعدا لما يرد على الكل من الانفعالات والا لم يكن متشابهة
الاجزاء ثم انهم لما جوزوا تاثير القوى الجسمانية مدة غير متناهية
حاصلة لها من المبادي المفارقة فلم لا يجوز ان يكون القوى البدنية
يفيض عليها انوار العقل المفارق ابدا ويحصل لها انفعالات غير
متناهيه فيقوى بسبب ذلك على التاثير مدة غير متناهيه واما
ثانيا فلجواز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه في الحركتين هو
التفاوت بالسرعة والبطؤ بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية
وابطا في الطبيعة من غير انقطاع لا يقال الاختلاف في السرعة
والبطؤ يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت
بحسب العدة والمدة لانا نقول اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت
بين الحركتين ولم يلزم ان يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة و
البطؤ واخذ القوى بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار

بواسطة انفعالات غير متناهية



باعتبار آخر فان قلت التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت
بحسب المدة او العدة فيلزم انقطاع حركة الكبير في القسرية
والصغير في الطبيعة فيكون متناهيه فيلزم انقطاع حركة الصغير
في القسرية والكبير في الطبيعة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين
الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا اولا
فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد
حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة قلت نعم
ان التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة او المدة
لكنا نقول يجوز ان يكون الحركتان غير متناهيتين في المدة ويكون
التفاوت بينهما بحسب الشدة اي السرعة فاذا جزئت حركة الجسمين
الى اجزاء متساوية في المسافة كانت حركة الاسرع اكثر عددا من
حركة الابطا ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دورات المعدل
وفلك البروج بل انما يلزم ذلك اذا طبقت احاد احدهما باحاد الاخرى
وذلك يتوقف على اجتماعها في الوجود دفعة في الخارج او على وجودها
في الذهن على سبيل التفصيل وكل منهما مستحيل واما ثالثا فلان
ما ذكر من الدليل انما يجري في قوى حالة في جسم لا معاوقة فيه
منقسم بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع في الاجسام
العنصرية ولم قلتم ان القوى البدنية كذلك ولم لا يجوز ان لا يكون
منقسمة بانقسام محلها وان يكون طبايع بسايط الابدان معاوقة
عن تاثير تلك القوى فلا يكون نسبة الحركتين في التحريك الطبيعي على
نسبة القوتين مع ان قوى الكل وان كان ضعف قوى الجزء لكن معاوقة

الكل ضعف معاوق الجزء فيتبع نقصان القوة بنقصان المعاوق
هذا وقد ذكر في ضعفه وجه آخر لا حاجة الى الاطناب بذكره بعد حصول
المقصود بما ذكرنا ومنها ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر فلو اعاد
الله تعالى لوجب ان يعيد لها متألفة من هذه العناصر والا لم يكن ذلك
اعادة البدن الذي كان بل احداثا لبدن آخر واذا ثبت ان تلك
الابدان لا بد ان يكون مؤلفة من العناصر الاربعة فلا بد من وان
يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يكون يتكون البدن الانساني
فاذا كان كذلك وجب حصول الموت لا محالة لان الحرارة الغريزية
والحرارة الحاصلة من الحركات النفسانية والبدنية ايما تعملان في تحليل
الرطوبة وقلة الرطوبة يؤدي الى الموت والجواب انا لا نسلم ان البدن
مركب من العناصر الاربعة بل هو عندنا عبارة عن اجزاء موجودة جسمانية
يخلق الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحيوة والعلم والقدرة ولا نقول
بالمزاج والفعل والانفعال اصلا فان ادعيتم ذلك طالبناكم بالدلالة
القاطعة على صحته وقصة القرع والانبيق لا تدل على تركبه منها لجواز
ان يكون حصول صور العناصر في اجزاء البدن بعد التفرق والانحلال
من غير ان يكون مصورا بتلك الصور سابقا ثم ان سلمنا ذلك فلا نم
ان تاثير الحرارة في الرطوبة لا بد وان يكون مؤديا الى الموت وانما
يلزم ذلك لو لم يتمكن الغاذية من ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات وهو
ممنوع بان القوة الغاذية اما ان تقوى على ايراد بدل ما يتحلل من
تلك الرطوبات او لا تقوى عليه وايا ما كان يلزم اخذ الرطوبة الغريزية
بعد مدة معتدة بها في الانتقاص والانحلال بالكلية اما اذا لم تقو عليه



عليه فلما ذكرناه في الدليل واما اذا قويت عليه فلان ما يتحلل
من الرطوبة بعد مدة معتدة بها اكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان
مدة تاثير الحرارة بعد زمان طويل اطول مدة من تاثيرها في
ابتداء الوجود فيكون فعلها ح اقوى من فعلها في ابتداء الوجود
لما تقرر ان المؤثر الضعيف يكون اقوى فعلا من المؤثر القوي
اذا كان مدة فعله اطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما
في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة اكثر من التحليل في ابتداء
الوجود واما ايراد القوة الغاذية فسواء في الوقتين فبالضرورة
يأخذ الرطوبة الغريزية في الانتقاص وهي غذاء للحرارة الغريزية
فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة
الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية
اذا ضعفت ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريبة وتنضيجها
فتكثر لذلك الرطوبات الغريبة فكثرة الرطوبات الغريبة سبب
لنقصان الحرارة الغريزية ولا يزال يتأكد هذه الاسباب بعضها
بالبعض الى ان ينتهي الامر الى فناء الرطوبة الغريزية فيفنى
الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها ويحصل
الموت ح بالضرورة ولا يخفى عليك ان هذا مبني على تاثير
القوى والطبايع فيما يترتب عليها من الافعال وقد عرفت
ضعف هذا المبنى فيما سبق فتذكر والكل عندنا بخلق الفاعل
المختار فيجوز ان لا يتحلل شيء من اجزاء البدن بالحرارة وان
تحلل اورد قدر ما تحلل دائما فلا يلزم الموت ومنها ان المعاد
ضرورة

الجسماني على ما اخبر به الانبياء عم يتضمن دوام الحيوة مع
دوام الاحتراق وذلك خارج عن طور العقل والجواب انا لا نسلم
خروجه عن طور العقل وانما يلزم لو كان الحيوة مشروطة
باعتدال المزاج وهو ممنوع بل هي صفة يخلقها الله تعالى في الجسم من غير
اشتراط بشرط غاية الامر انه اجرى عادته بخلقها عند اعتدال
المزاج فاذا خرق العادة في زمان خرق العادة يخلقها بدون
اعتدال المزاج واذا لم تكن مشروطة به لم يبق الا الاستبعاد
وهو لا يفيد في امثال هذه المقامات وحكي ان واحدا من منكري
الحشر اورد هذه الشبهة على الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني
فاجابه بان مثل هذه الحالة موجود فيما بيننا وذلك لان
الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتنهضم فيها بحيث
لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون
بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر
التي تغلي او تكون قريبة منها ثم انا لا نتألم بهذه الحرارة فاذا
جاز ان لا يكون الحرارة القوية مؤلمة فلان يجوز بقاء الحيوة
معها اولى وايضا حكي ان جالينوس شق بطن حيوان مفحصه
وادخل اليد فيه وجعل اصبعه في قلبه فما قدر على امساك
الاصبع فيه من شدة حرارة القلب وايضا فانا نرى من
الحيوانات ما لا يتألم بالنار مثل النعامة فانها تبلع الجمر المحمى و
السمندر فانه يعيش في النار فدلنا على ان شدة الحرارة لا ينافي
الحيوة ومنها ان الادلة دلت على ان النفس محدثة بطريق الوجوب

هذه الاشياء



الوجوب من المبداء المفارق بشرط حدوث المزاج في البدن
المستعد لان يكون تدبيرها ويبقى بعد فناء البدن وخرابه فمتى حدث بدن
وجب ان يحدث من المبداء المفارق نفس متعلقة به فلو تعلقت
لذلك البدن نفس من النفوس الباقية لزم تعلق نفسين ببدن
واحد وانه محال والجواب ان ما ذكر مبني على اصل الايجاب وقد سبق
ما فيه والافعلى رأينا يجوز ان يحدث بدن من غير ان يحدث نفس
مدبرة له بل يكون نفسه المدبرة هي مدبرة في النشأة الاولى ومنها
ان الغرض من تعلق النفس بالبدن ان يكون آلة لها في اكتساب الكمالات
فاذا حصلت تلك الكمالات كان وجود الآلة بعد ذلك كلا عليه و
وبالا عليها وكان منقصا لكمال اللذة ومنغصا للبهجة والسعادة
فالاعادة غير لائقة بحكمة الحكيم تعالى وايضا ان النفس المتخلصة عن
علاقة البدن يكون خارجة عن ظلمة وكثافة وانواع عارضة
المولمة لها الى ضياء التجرد ولطافته والبراءة عن العوارض المولمة
فيكون التذاذها بعد الخلاص فوق التذاذ الانسان بالخروج
عن الحبس المظلم العظيم فكما ان من خرج عن الحبس الموصوف لا يعود
اليه فكذا ههنا والجواب انا لا نسلم ان البدن على الاطلاق وبال
على النفس بل البدن الذي يكون سليما عن الآفات من كل الوجوه
على الوجه الذي اخبرت عنه الانبياء عم يكون سببا لزيادة الالتذاذ
وكمال الابتهاج واذا كانت الابدان كذلك لم يكن للنفوس
حاجة الى تدبيرها فيمكنها الانغماس في لذاتها العقلية تارة و
الاستيفاء من اللذات الجسمانية اخرى ومعلوم ان الجمع بين الضدين

ابضاح

بين

افوى من الاختصار والاقتصار على اخ وبهذا خرج الجواب
عن قولهم وايضا فليتامل لا يمكن سلامة البدن عن الافات
من كل الوجوه غير معقول لان بقاءه انما هو بالاكل والشرب وهما
لا يتصوران بدون حصول الامراض والاعراض لانا نقول بقاءه ح وسلم ح
بقاءه انما هو بالاكل والشرب ولكن لا نم انهما لا يتصوران بدون
حصول الامراض والاعراض فان الاكل والشرب تسبب لبقاء الحيوة
وصحة البدن واستقامة المزاج اولا وبالذات وسببيتهما للامرا ض
والاعراض انما هو بالعرض وبواسطة وقوع فضلة من الغذاء
غير منهضمة ولم لا يجوز ان يزيل الله تع بفضله ورحمته تلك الفضلات
الغير المنهضمة عن البدن قبل ان تصير الى حد تكون سببا للامرا ض
والاعراض حتى يكون البدن ح مع كونه سببا لاستيفاء اللذات
الحسية المالوفة للنفس في حيوتها الدنيا مانعا عن استغراقها في
اللذات العقلية الحقيقية فيكون النفس فايزة بالطلبتين جامعة
بين السعادتين جعلنا الله من السعداء الابرار و
حشرنا في زمرة الاخيار وعصمنا عن زيغ الا
باطيل والغواية عن سواء السبيل اللهم
اجعلنا من المتبعين هداه ولا تجعلنا
ممن اتخذ الهه هواه ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب
لنا من لدنك رحمة انك
انت الوهاب منك
المبدا واليك
المآب
تم

منهضمة

فرغت من ... في ... الى ... بحمد الله

سيكفيك قول الناس فيما ملكته　　لقد كان هذا مرة لفلان

بسم اي ابتدئ هذا الكتاب باستعانة او بملابسة اسم الله المستجمع لجميع الصفات
الكمالية المنزه عن جميع النقصانية الرحمن الذي عم انعامه في الدنيا لجميع البرايا
الرحيم الذي خص المؤمنين بجوده وكرمه وجنانه في الآخرة بانواع النعم العليا
وبما قررناه لك علم وجه تقديم الرحمن الاول كونه عاما من جهة كون متعلقه
اكثر وان كان من حيث صدور النعم من الله تعالى اقل من نعم الآخرة من هذه الحيثية
الثاني وقد تقرر في موضعه ان الاعم يليق ان يقدم لشهرته وقلة معارضته
من الخاص الثاني كون الدنيا مقدما بالنظر الينا عند المشهور
وبالنظر الينا عند المحققين لانه ليس في علمه تعالى كان وسيكون بل الكل واقع
في علمه تعالى والمراد من الرحمة مسببه الذي هو الانعام ولذا تراهم يفسرونها
بالمنعم فهو من المجاز الذي لا حقيقة له وهو جائز على ما علم في موضعه فلا يحمل
في صحة غيره تعالى ولا يعبأ باطلاق الرحمن على مسيلمة الكذاب اتباعه وما روي
عن ابي حنيفة رضي الله عنه من الاطلاق عليه فعلى تقدير صحة الرواية
فهو للاستهزاء باتباعهم الحكاية كلامهم فظهر من هذا التحقيق غلط ما
وقع في وهم بعض القاصرين انه لم يحصل للزنادقة ولم ينعم [illegible]
فلا يحتاج الى دفعه بان المراد من السبب السبب العادي وان كان هو المراد عندنا
اذ لا شيء بواجب على الله وعلى اصل الاعتزال لا يجوز ارادته كالاخص
وكذا على اصل الحكماء القائلين بالاستعداد لانه يجب على المنعم اذا تم الاستعداد
لبطلانه [illegible] ويمتنع اذا لم يتم لفساد السفه والجواب عن القول
بالاستعداد باطل بل الحق تعالى شانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
والتفصيل في الكتب الكلامية

تحرير للسيد احمد بحري محمد
القنوي ١٢٢٩